ION CONSTANTIN NELA MIRCICĂ

PROTOFENOMENOLOGIA ISTORIEI

(PERSPECTIVĂ CAMILPETRESCIANĂ)

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

ION CONSTANTIN NELA MIRCICĂ

PROTOFENOMENOLOGIA ISTORIEI

(*PERSPECTIVĂ CAMILPETRESCIANĂ*)

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2021

Referenţi ştiinţifici:

Prof. univ. dr. Sofia Bratu

Conf. univ. dr. George Lăzăroiu

ISBN 978-606-37-1052-0

Tehnoredactare computerizată: Cristian-Marius Nuna

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruţa Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

CUPRINS

Argument..7

CAPITOLUL I.
PRECONDIȚIA PROTOFENOMENOLOGIEI ISTORIEI –
FENOMENOLOGIA SOCIALĂ SUBSTANȚIALISTĂ
(Nela Mircică) 15

I.1. Problema fundamentală a societății omenești 15
I.1.1. Elemente de fenomenologie socială în studii filosofice substanțiale 16
I.1.2. Noocrația, suveranitatea și revoluția 26
I.1.3. Societatea – funcție multiplă 31
I.1.4. Problema războiului 32
I.1.4.1. Războaiele civile.. 32
I.1.4.2. Vocația comunităților războinice 32
I.1.4.3. Știința și arta războiului 33
I.1.5. Cultură și valoare...34
I.1.5.1. Cultura substanțială.. 34
I.1.5.2. Spre axiologia substanțialistă 45
I.1.5.3. Valoarea tuturor valorilor 53
I.1.6. Exercițiul forței creștinismului......................................60
I.1.6.1. Paradoxul transformării creștine a lumii 60
I.1.6.2. Elemente specifice metamorfozei creștine a culturii greco-latine 61
I.1.6.3. Probleme circumscrise megaleonului......................... 65
I.1.6.4. Cenzura canoanelor religioase asupra vieții individului uman.. 70

CAPITOLUL II.
INCURSIUNE NOOCRATĂ ÎN INTERPRETAREA HUSSERLIANĂ A ISTORIEI *(Nela Mircică)* 73
II.1. Probleme ale noii ontologii...73
II.2. Dublul caracter al genezei constitutive...........................81
II.3. Principiul asociației și intenționalitatea..........................83
II.4. Intenționalitate multiplu mediată și intersubiectivitate monadologică 92
II.4.1. Pluralitatea „unităților de asemănare” 100
II.5. Între „domeniul intersubiectivității” și „*comunitatea monadelor*” 103

CAPITOLUL III.
CONFIGURAREA FENOMENOLOGIEI ISTORIEI *(Ion Constantin)* 110
III.1. Protofilosofia istoriei 110
III.2. Reflecții asupra istoriei 115
III.2.1. Ideea kantiană despre istorie.......................................115
III.2.2. Filosofia istoriei, la Hegel...116
III.2.3. Istoria în interpretarea husserliană.............................117
III.2.4. Concepția lui Raymond Aron asupra istoriei 118
III.2.4.1. Istoricul și știința istorică.. 121
III.2.4.2. Cauzalitate și hazard.. 121
III.2.4.3. Triada ipostazelor istorice ale omului 125
III.3. Metoda istoriei, la Xenopol 126
III.3.1. Istoricitatea filosofiei istoriei.......................................128
III.3.1.1. Termenul de „r e t r o d i c ț i e” 128
III.3.1.2. Raționalitatea individului uman și a omenirii 131
III.3.1.3. Făuritorul istoriei.. 132
III.3.1.4. Sarcina specialistului în „fenomenologia istorică” ... 133
III.3.1.5. Reflecția fenomenologică asupra istoriei 134

III.4. Inferența istorică fenomenologică 136
III.5. Istoricitatea actului 140
III.6. Fenomenologul cercetător 142
III.7. Fenomenologia husserliană a istoriei lumii. Teze......142
III.8. Dedublarea eului 144
III.9. Viața...147

CAPITOLUL IV.
CONCEPȚIA SUBSTANȚIALISTĂ ASUPRA ISTORIEI
(Ion Constantin) 149
IV.1. Interpretarea substanțialistă a istoriei 149
IV.1.1. O exegeză filosofică asupra „Doctrinei substanței”....159
IV.2. Bipolaritatea devenirii universale 163
IV.3. Reprezentarea istorică a devenirii...............................165
IV.4. Rezolvarea istoriei 169
IV.5. Spre „sfârșitul istoriei” 170
IV.6. Inferențe substanțiale asupra istoriei 172
IV.6.1. „Experiența apogetică a istoriei” 180
IV.6.2. Esența și semnificația „devenirii dialectice” 183
IV.6.3. Noosul și istoria...183
IV.6.4. „Corpul substanțial”...185
IV.6.5. Sensul istoriei umanității 186
IV.6.6. Husserliana „meditație istorică”...............................193
IV.6.7. Tipul fenomenologic husserlian de „elucidare a istoriei” 195
IV.6.8. A treia direcție istorică 198

Concluzii profenomenologice și substanțialiste......................203
În loc de încheiere...210
Bibliografie 212

Abrevieri

n.n. = nota noastră

s.a. = sublinierea autorului

s.n. = sublinierea noastră

id est = adică

VIDE = vezi

op. cit. = opera citată

e.g. = de exemplu, de pildă

Argument

Această lucrare este rezultatul unor analize întreprinse cu acuitate asupra unor probleme esențiale ale filosofiei istoriei. Neîndeajuns explicate, aspecte ale evoluției istoriei au necesitat o atenție deosebită orientată către mecanisme obiective ale producerii unor evenimente.

*

Prin protofenomenologia istoriei înțelegem sistemul teoretic inferențial al reflecțiilor profenomenologice, fenomenologice și substanțialiste asupra istoriei ca activitate a oamenilor care își urmăresc scopurile, admițând că primul act istoric prestabilește începutul și sensul existenței sociale. Totodată, protofenomenologia istoriei semnifică reflecția filosofică științifică asupra primului act istoric, act înțeles ca triplă activitate de: (1)satisfacere a trebuințelor specific umane; (2)producere a mijloacelor socialmente utile pentru această satisfacere; (3)generare a noi trebuințe.

Eliberarea noosică a omenirii este posibilă și realizabilă, întrucât: omul ca societate săvârșește actul istoric al eliberării, act care este un vector caracterizat prin direcție și sens; iar, „Sensul eliberării noosice dă direcția istoriei […].”[1].

Fenomenologia istoriei este precedată , în mod firesc, de o fenomenologie socială; iar, elemente de fenomenologie socială

---

[1] Popa, Marian, *Camil Petrescu*, Editura Albatros, București, 1972, p. 40.

surprindem în opere ale unor filosofi preocupați de ontologia existenței sociale, inclusiv în cele ale filosofilor Edmund Husserl, Camil Petrescu, ș.a. Prima parte a studiului *„Protofenomenologia istoriei"* conține inferențe profenomenologice asupra esenței societății omenești, această parte intitulându-se sugestiv *„Existența socio-culturală și religioasă a omului"*. Ca ipoteză, formulăm și verificăm aici înțelegerea omului ca entitate bio-psiho-socio-culturală, religioasă și istorică. Dezvoltările analitice asupra esenței societății omenești, realizate în această lucrare, vin în întâmpinarea încercărilor noastre de confirmare a acestei ipoteze. De altfel, această lucrare își propune să fortifice temeiul unei mai vechi teze despre esența societății omenești și a istoriei acesteia, esență identificată și de fenomenologia socială în ansamblul relațiilor sociale tematizate ca intersubiectivitate monadologică.

Am încercat, totodată, să valorificăm fenomenologic și substanțialist virtuți ale unor concepte tot mai frecvent tematizate în dialogurile filosofice contemporane, precum: omul total, religiozitatea, transformarea religioasă a lumii, socializarea actuală, noocrația, axiologia substanțialistă, valoarea valorilor, inferența istorică fenomenologică, ipostazele istorice ale omului, dimensiunea interculturală dominantă a omului concret, noosul istoric ș.a.

O preocupare aparte am rezervat demoniacului istoriei și unor implicații ale acestuia, încercând să surprindem contribuții husserliene la configurarea disciplinelor „fenomenologie socială" și „fenomenologia istoriei", în replică la acuzele de anistorism aduse fenomenologiei husserliene de unii gânditori. Vom încerca să sugerăm viabile răspunsuri alternative la perpetua

întrebare: în ce constă esența omului privit din perspectiva fenomenologiei ca filosofie științifică?

Noocrația și apărarea noocratică a societății omenești fac obiectul unor explicitări din perspectiva fenomenologiei substanțialiste, subliniind originalitatea termenului de noocrație pe care l-a creat Camil Petrescu.

Unele dintre problemele conceptualizate fenomenologic și explicitate substanțialist au potențat motivația noastră pentru scrierea acestei lucrări. Acele miraculoase ***catalize substanțiale***, pe care le-a trăit scriitorul și filosoful Camil Petrescu, fac temeiul interpretării substanțialiste pe care încercăm să o realizăm în această lucrare.

*

*   *

Durch die Protophänomenologie der Gesichte verstehen wir das theoretische System der phänomenologischen und protophänomenologischen Reflexionen über die Gesichte als Menschentätigkeit, die Ihre Ziele verfolgen, die erste historischen Handlung uns ist der Ausgangspunkt für jede Gefühl der sozialen Existenz. Gleichzeitig, bedeutet die Protophänomenologie der Geschichte die philosophische wissenschaftliche Reflexion der ersten historischen Handlung, Handlung die als Befriedigungstätigkeit der spezifischen menschlichen Bedürfnisse und der Herstellung der Instrumenten gesellschaftlich für diese Befriedigung notwendig, verstanden ist.

Die Befreiung der Menschheit ist möglich und durchführbar, da der Mensch als Gesellschaft die Historische Handlung der

Befreiung begeht, Handlung, die einen Vektor charakterisiert durch Richtung und Sinn ist, und „Der Sinn der Befreiung gibt die Richtung der Gesichte".

Die Phänomenologie der Geschichte ist natürlich gefolgt von einer sozialen Phänomenologie; und Elemente der sozialen Phänomenologien finden wir in Arbeiten gewissen Philosophen beschäftigt mit der Ontologie der sozialen Existenz, einschließlich deren der Philosophen Edmund Husserl, Camil Petrecu und anderen. Der erste Teil des Studium „Die Protophänomenologie der Gesichte" beinhaltet protophänomenologischen Schlussfolgerungen über das Wesen der Zivilgesellschaft, dieser Teil heißt andeutend „Die soziokulturelle und religiöse Existenz der Menschen". Als eine Hypothese, formulieren und überprüfen wir hier das Verstehen des Menschen als eine bio-phycho-sozio-kulturelle, religiöse und historische Entität. Die analytische Entwicklungen über das wesentliche der Zivilgesellschaft, die in dieser Arbeit erzielt wurden, treffen unsere Bestätigungsversuche der Hypothese. Außerdem, bezweckt diese Arbeit die Gründe einer älteren These über das Wesen der Zivilgesellschaft und deren Gesichte zu bekräftigen, Wesen identifiziert auch von der sozialen Phänomenologie in allen Sozialbeziehungen als monadologische Intersubjektivität.

Gleichzeitig, fordern wir aus dem phänomenologischen und substantiellen Gesichtspunkt die Tugend gewisser Konzepte häufiger thematisiert in den philosophischen zeitgenössischen Dialogen, sowie: der Gesamtmensch, die Religiosität, die religiöse Konvertierung der Menschen, die heutige Sozialisation, die Neuheit, die substantialistische Axiologie, Wert der Werte, die

historische phänomenologische Inferenz, die historische Haltung der Menschen, die interkulturelle dominante Dimension der Menschen, das historische Noos.

*
* *

Par la proto-phénoménologie de l'histoire on comprend le système théorique déductif des réflexions phénoménologiques et pro-phénoménologiques sur l'histoire comme activité des gens qui poursuivent leurs buts, le premier acte historique étant la base et le point de départ pour tout sens de l'existence sociale. Toutefois, la proto-phénoménologie de l'histoire signifie la réflexion philosophique scientifique sur le premier acte historique, acte compris comme activité de satisfaction des nécessités spécifiquement humaines et de production des instruments socialement utiles pour cette satisfaction.

La libération noosique est possible et réalisable, parce-que : l'homme comme société accomplit l'acte historique de la libération, acte qui est un vecteur caractérisé par direction et sens et, « Le sens de la libération noosique donne la direction de l'histoire […] »[2]

La phénoménologie de l'histoire est précédée, naturellement par une phénoménologie sociale : et, on surprend des éléments de phénoménologie sociale dans les œuvres de certains philosophes préoccupés par l'ontologie de l'existence sociale, y inclus dans ceux des philosophes Edmund Husserl, Camil Petrescu, etc. La première partie de l'étude « *Proto-phénoménologie de*

---

[2] Popa Marian, *Camil Petrescu*, Maison d'édition Albatros, Bucarest, 1972, p. 40.

l'histoire » contient des inférences pro-phénoménologiques sur l'essence de la société humaine, cette partie s'intitulant suggestivement « *L'existence socioculturelle et religieuse de l'homme* », Comme hypothèse, on y formule et vérifie la compréhension de l'homme comme entité bio-psycho-socioculturelle, religieuse et historique. Les développements analytiques sur l'essence de la société humaine, réalisés dans cet ouvrage viennent à la rencontre de nos tentatives de confirmation de cette hypothèse. En outre, cet ouvrage se propose de fortifier la base d'une these plus ancienne sur l'essence de la société humaine et de son histoire, essence identifiée aussi par la phénoménologie sociale dans l'ensemble des relations sociales thématisées comme intersubjectivité monadologique.

On a essayé en même temps de valoriser du point de vue phénoménologique et substantialiste des vertus de certains concepts de plus en plus fréquemment thématisés dans les dialogues philosophiques contemporains, ainsi que : l'homme total, la religiosité, la transformation religieuse du monde, la socialisation actuelle, la néocratie, l'axiologie substantialiste, la valeur des valeurs, l'inférence historique phénoménologique, les hypostases historiques de l'homme, la dimension interculturelle de l'homme concret, le noos historique, etc.

On a réservé une préoccupation particulière au démoniaque de l'histoire et à certaines de ses implications, tout en essayant de surprendre des contributions husserliennes à la configuration des disciplines « phénoménologie sociale » et « phénoménologie de l'histoire » en réplique aux accuses d'anti-historisme apportées à la phénoménologie husserlienne par certains penseurs.

*
* *

We understand by history protophenomenology the inferential theoretical system of phenomenological and pro-phenomenological reflections on history as activity of people pursuing their goals, the first historical act being the basis and starting point for any sense of social existence. Also, history protophenomenology means the scientific philosophical reflection on the first historical act, which is understood as activity of satisfying specifically human needs and producing the tools useful in order to satisfy such needs.

Noosic liberation of mankind is possible and achievable because the human being, as society, performs the historical act of liberation, which is a vector characterized by direction and sense; and the "Sense of noosic liberation gives direction of history [...]"[3]

History phenomenology is naturally preceded by a social phenomenology and we can find elements of social phenomenology in the works of some philosophers concerned with the ontology of social existence, including in the ones of the philosophers Edmund Husserl, Camil Petrescu, etc. The first part of the study "*History protophenomenology*" contains protophenomenological inferences on the essence of human society, the title of this part being suggestively entitled "Social-cultural and religious existence of human beings". As a hypothesis, we formulate and verify here the understanding of the human being as a bio-psycho-

[3] Popa, Marian, *Camil Petrescu*, Albatros Publishing House, Bucharest, 1972, page 40.

social-cultural, religious and historical entity. The analytical developments on the essence of human society contained in this work, lend support to our intents to confirm such hypothesis. As a matter of fact, this work is aimed at strenghtening the grounds of an older thesis about the essence of human society and its history, essence which is also identified by social phenomenology taking into account the thematized social relations as monadological intersubjectivity.

However, we tried to valorize from the phenomenological and substantialist point of view virtues of certain concepts more and more thematized in contemporary philosophical dialogues, as for example: total human being, religiosity, religious transformation of the world, actual socialization, noocracy, substantialist axiology, value of values, phenomenological historical inference, historical hypostases of human being, dominant intercultural dimension of the concrete human being, historical noos, etc.

We reserved a special concern to the demoniac of history and to some of its implications, trying to grasp Husserlian contributions to the configuration of the subjects "social phenomenology" and "history phenomenology", as a reply to the accusations of ahistoricism brought against Husserlian phenomenology by some thinkers.

CAPITOLUL I.

PRECONDIȚIA PROTOFENOMENOLOGIEI ISTORIEI – FENOMENOLOGIA SOCIALĂ SUBSTANȚIALISTĂ

I.1. Problema fundamentală a societății omenești

Problema fundamentală a societății omenești nu este căutată în modul de producție, *e.g.,* în modul cum oamenii își creează condițiile materiale ale existenței lor obiective, ci este căutată în universul spiritual al valorilor morale; această problemă *este identificată* de Camil Petrescu în raportul de opoziție dintre bine și rău, fiind o problemă de natură etică și nu praxiologică: „[…] problema binelui și a răului este problema fundamentală a societății omenești”[4], ***conchide invariabil*** autorul sistemului filosofic *Doctrina substanței*. În pofida faptului că transcende praxisul sau existența socială obiectivă, raportul bine-rău nu își pierde caracterul de problemă fundamentală, întrucât **acest raport *„a decis practic soarta*** (s.n.) omului și a societății omenești”[5].

Problema fundamentală a societății omenești este „fundamentală” prin primat și primordialitate, prin caracterul ei prim și primordial în raport cu caracterul secund și derivat al tuturor

---

[4] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 86.

[5] *Ibidem*, p. 86.

celorlalte probleme întâmpinate de omenirea aceasta reală și nu de o prezumată omenire transcendentă. De aceea, ea trebuie căutată acolo unde îi este izvorul: în existența socială, în procesul real-obiectiv al vieții oamenilor și nu în conștiința socială. Camil Petrescu, însă, caută problema fundamentală a societății omenești în conștiința socială, în sfera morală și etică a acesteia, unde o și identifică în raportul dintre bine și rău. În felul acesta, multidimensionala problemă fundamentală a societății omenești este reductibilă și redusă – prin husserliana „reducție fenomenologică" – la o singură dimensiune: dimensiunea etică. Prima și primordiala problemă a omenirii este, prin urmare, de natură etică – în concepția filosofică a noocratului Camil Petrescu, așa cum am mai subliniat cu privire la „problema binelui și a răului"[6].

I.1.1. Elemente de fenomenologie socială în studii filosofice substanțiale

Elemente prohusserliene de fenomenologie socială sunt clar formulate în unele studii filosofice substanțiale care fac obiectul reflecțiilor noastre. Propunem să reflectăm, pentru început, asupra a două fraze care conțin elemente de FENOMENOLOGIE SOCIALĂ și pe care le cităm integral: „Întregul unei conexiuni de trăire, al unei vieți sufletești există în sensul unui sine (Selbst) sau Eu, și numai astfel *trăiește faptic în comuniune cu ceilalți* (s.n.). Ceea ce este pur psihic devine astfel abordabil atât în autoexperiență (Selbsterfahrung) cât și în *experiența intersubiectivă a*

[6] *Ibidem*, p. 86.

vieții sufletești străine (s.n.)[7]. Alte propoziții și/sau fraze formulate de Alexandru Boboc evidențiază prezența unor consistente elemente de FENOMENOLOGIE SOCIALĂ în filosofia husserliană. Aflăm că: individul uman, *id est* „[...] sinele (das Selbst) trăiește oricum (împreună – n.n.) cu ceilalți într-o comunitate (umană – n.n.) dată."[8]. Individul uman nu poate să trăiască multă vreme în afara societății omenești, în afara a cel puțin un grup social: în afara societății omenești, individul uman își pierde specificul uman și se sălbăticește. Numai în societate sunt săvârșite acte sociale, *id est* acte între oameni vii, concreți; asemenea acte sociale au forme ale lor în calitatea lor de „trăiri ale grupului (social – n.n.), tribului, societății (omenești – n.n.)"[9]. Totodată, „Actele sociale (a mă adresa celuilalt, a mă sfătui cu el, a-i stăpâni voința etc.) ... (au – n.n.) și un tipic al evenimentelor, al evoluției și decăderii lor (istorice)"[10]. Actele interindividuale, *id est* actele sociale, sunt interdependente și formează un întreg, un sistem despre care știm că este „construit în mod... intențional"[11]. În același timp, „Acest întreg în sine, construit în mod vădit intențional, al vieții indivizilor în diferitele ei ipostaze, constituie *aria totală a ceea ce este pur psihic* (s.n.)"[12]. Fenomenologia socială

---

7 Boboc Alexandru ș.a., „*Filosofia contemporană*", in *Texte de referință*, Universitatea „Europa – Ecor U.S.", București, 1995, p. 150.

8 Boboc Alexandru ș.a., „*Filosofia contemporană*" , in *Texte de referință*, Universitatea „Europa – Ecor U.S.", București, 1995, p. 151.

9 *Ibidem*, p. 151.

10 *Ibidem*, p. 151.

11 Boboc Alexandru ș.a., „*Filosofia contemporană*", in *Texte de referință*, Universitatea Eoropa-Ecor U.S., București, 1995, p. 151.

12 *Ibidem*, p. 151

este interesată să descopere „calea sigură de acces la acest domeniu”[13] al acelui „pur psihic”[14] din sfera vieții trăite de indivizi în comunități umane istoricește determinate. Aceeași fenomenologie socială este interesată să construiască și o metodă adecvată de descoperire a ceea ce este „pur psihic”[15] în viața societății omenești sub numele de „reducția […] intersubiectivă”[16]. **Reducția fenomenologică intersubiectivă** a apărut ca urmare a scindării „reducției psihologic-fenomenologice”[17] în două reducții distincte: „[…] reducția respectivă (*id est* reducția psihologic-fenomenologică – n.n.) se împarte în cea egologică și cea intersubiectivă”[18].

Intersubiectivitatea tematizată de fenomenologul Edmund Husserl face trimitere la semnificația comunității umane pe axa cronologică implicată în contemporaneitatea indivizilor necesarmente relaționați: „eu însumi sunt pentru celălalt co-contemporaneitate (prin comunicare cu el – n.n.)… Eu sunt în celălalt și celălalt este în mine.”[19], prin aceeași comunicare socialmente necesară și utilă.

---

13 *Ibidem*, p. 151.

14 Boboc Alexandru ș.a., *„Filosofia contemporană”* , in *Texte de referință*, Universitatea „Europa – Ecor U.S.”, București, 1995, p. 151.

15 *Ibidem*, p. 151.

16 *Ibidem*, p. 151.

17 *Ibidem*, p. 151.

18 Boboc Alexandru ș.a., *„Filosofia contemporană”* , in *Texte de referință*, Universitatea „Europa – Ecor U.S.”, București, 1995, p. 152.

19 Brand, G., *Edmund Husserl. Zur Phänomenologie der Intersubiectivität.* Texte aur dem Nachlass, in: „Phänomenologische Forschungen”. 6/7. Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen, Redaction: E.W. Orth, Karl Alber, Freiburg/München, 1978, p. 69, *apud* Boboc, Alexandru, *„Fenomenologia ca metodă și filosofie: Edmund Husserl”*, in *Studii de istorie a filosofiei universale* (XVI), Editura Academiei Române, București, 2008, p. 130.

Descrierea obiectivă a fenomenului analizat eidetic este dominantă, în fenomenologia husserliană, în raport cu explicația și interpretarea, chiar dacă explicația fenomenologică este o așa-numită explicitare, *e.g.* Aici se impune și constatarea (lui Orth) că descrierea propusă de fenomenologul Husserl este realizată ca răspuns la o coercitivă „directivă metodologică de a descrie datul […] «numai în cadrele în care acesta se află prezent».”[20]. Oricum, caracterul științific al filosofiei trebuie accentuat progresiv, în contextul valorificării interdisciplinarității care vizează același *dat* prezent sau/și prezentificabil.

Fenomenologia este analizată eidetic și de filosofia pentadică. Privită din punctul de vedere al filosofiei pentadice, fenomenologia apare ca fiind acea disciplină a spiritului care se ocupă de fenomene în dubla ei ipostază de (1) filosofie și, respectiv, de (2) știință: „Reducerea obiectelor la fenomene și studiul acestora în toate accepțiunile (corporale, psihice, senzoriale, mentale) constituie obiectivul *fenomenologiei* (s.a.) ca disciplină (filosofică – n.n.) ontologică (și – n.n.) […] ca știință generală a fenomenelor […].”[21], inclusiv a fenomenelor sociale care apar – husserlian vorbind – ca urmare a intersubiectivității monadelor egologice reduse fenomenologic.

---

[20] Orth, E.W., *Beschreibung în der Phänomenologie Edmund Husserl*, in: „Phänomenologische Forschungen”, Bd. 24/25: *Perspectiven und Probleme der Husserlischer Phänomenologie. Beträge zur neuen Husserl-Forschung*, Freiburg/München, K. Alber, 1991, p. 9, 30, 31, *apud* Boboc, Alexandru, *„Fenomenologia ca metodă și filosofie: E. Husserl”*, in *Studii de istorie a filosofiei universale,* Editura Academiei Române, București, 2008, p. 133.

[21] *Idem*, p. 105.

Înțeleasă ca *percepție a percepției,* reprezentarea „este un fel de *imagine a imaginii* (s.n.), adică o imagine ***deja*** (s.n.) «prelucrată»”[22]. Dacă percepția presupune prezența obiectului perceput ca percepton, „reprezentarea *nu mai presupune prezența obiectului* (s.a.) imaginat ca anteton.”[23] Oricum, „reprezentarea, spre deosebire de percepție, este *selectivă* (s.a.)”[24], selective fiind inclusiv reprezentările grupurilor și comunităților umane care definesc societatea și istoria.

*

Omul, spre deosebire de toate celelalte viețuitoare, este înzestrat (printre altele) și cu însușirea de a acționa. Această însușire de a acționa are o „anexă”: îsușirea de a înțelege, fapt care ne este arătat de întreaga istorie a evoluției vieții pe pământ: „Istoria evoluției vieții […] ne arată că *însușirea de a înțelege este o ANEXĂ a însușirii de a acționa* (s.n.)”[25], a însușirii oamenilor de a acționa împreună, în echipe de muncă, precum și în cadrul unor grupuri sociale dintre cele mai diversificate. Totodată „[…] însușirea de a înțelege este […] o adaptare tot mai precisă […] a conștiinței ființelor vii la condițiile de existență date”[26] în cadrul unor comunități umane istoricește determinate. Acesta

---

[22] Surdu, Alexandru, *Filosofia pentadică* III, Editura Academiei Române, București, 2014, p. 91.
[23] *Ibidem*, p. 91.
[24] *Ibidem*, p. 91.
[25] Bergson, Henri, „*Evoluția creatoare*” Editura Institutul European, Iași, 1998, *apud* Alexandru Surdu, „*Filosofia contemporană*”, Editura Paideia, 2003, pp. 217–236.
[26] *Idem*, p. 217.

ar fi sensul larg (cel mai cuprinzător) al însușirii omului de a înțelege lumea, *id est* sensul atotcuprizător al inteligenței umane.

Dacă privim însă conștiința în sensul îngust al cuvântului „conștiință”, atunci vom vedea că entitatea numită conștiință este una cu totul și cu totul specială: este acea entitate care, printre altele, săvârșește și gândirea asupra materiei; ea țintește o finalitate cu cel puțin trei scopuri diferite, dar concordante: (1) scopul să garanteze și „[…] să asigure înscrierea (integrarea – n.n.) perfectă a corpului în mediul specific [...]”; (2) scopul „[…] să-și reprezinte (cât mai clar – n.n.) raporturile dintre lucruri […]”; (3) scopul „[...] să gândescă materia.”[27].

Totodată, oricât ar fi de incompletă „Istoria evoluției vieții”[28], cercetarea ei profund științifică este necesară pentru a înțelege modul în care „s-a format inteligența (specifică omului – n.n.)”[29]. De la intuiționistul Henri Bergson aflăm, cu suficientă claritate, că: „[...] inteligența umană se simte în largul ei atâta timp cât (ea este plasată în mijlocul – n.n.) corpurilor neînsuflețite (organice și anorganice, fizice, fizicale, corporale – n.n.) […]”[30]. Mai exact, inteligența omului agreează mișcarea ei printre corpurile solide. Există o analogie între inteligența omului și acțiunea omului: ambele se simt în largul lor în lumea substanțelor individuale solide, adică în universul corpurilor care au o existență spațio-temporală precisă și riguros delimitată de

[27] *Ibidem*, p. 217.
[28] *Ibidem*, p. 217.
[29] *Ibidem*, p. 217.
[30] Bergson, Henri, „*Evoluția creatoare* „, Editura Institutul European, Iași, 1998, *apud* Alexandru Surdu, „*Filosofia contemporană*”, Editura Paideia, 2003, p. 217.

granițe fixe. Lesne de constatat este și faptul că: ***exact*** în substanța corporală individuală, solidă, își găsește acțiunea umană „punctul ei de sprijin”[31], acel miraculos „punct arhimedic” pe care l-a tematizat noocratul Camil Petrescu. Și industria este atrasă de starea de agregare solidă a materiei, ca și inteligența umană. Dar, ce este industria? Răspuns indubitabil: industria este esența cea mai profundă a practicii sociale, *id est* a activității obiective efectuate de omul social, de omul înțeles ca societate și istorie. Problema este că, industria își găsește „uneltele de lucru”[32] principale tot printre substanțele solide; iar, solidele sunt ***exact*** acele entități care oferă modelul după care se formează noțiunile: „[...] noțiunile noastre se formează după modelul solidelor [...]”[33], susține spiritul bergsonian. Mai vedem și faptul că logica (adică disciplina gândirii corecte și întemeietoarea tuturor celorlalte discipline științifice) a fost construită tot după modelul solidelor; este vorba atât despre logica în genere, cât și despre cvasitotalitatea tipurilor de logică: „[...] logica este îndeosebi logica solidelor [...]”[34], susține Bergson. Aici apare o problemă clarificatoare, constând în faptul că: „[...] inteligența triumfă în geometrie [...] (tocmai datorită faptului că – n.n.) logica este îndeosebi logica solidelor [...].”[35].

Să admitem, acum, că inteligența se simte în largul ei printre solide; printre solide se mișcă în voie și își execută „mișcarea

---

[31] *Ibidem*, p. 217.
[32] *Ibidem*, p. 217.
[33] *Ibidem*, p. 217.
[34] *Ibidem*, p. 217.
[35] Bergson, Henri, „*Evoluția creatoare* „, Editura Institutul European, Iași, 1998, *apud* Alexandru Surdu, „*Filosofia contemporană*”, Editura Paideia, 2003, p. 217.

firească”[36] inteligența oamenilor. În schimb, inteligența realizează un foarte slab contact cu experiența vie a omului concret și viu: „cel mai slab contact (real și – n.n.) posibil cu experiența”[37]. În aceste condiții, executându-și „mișcarea firească”[38] în geometrie, inteligența „[...] merge din descoperire în descoperire, cu certitudinea că experiența pășește în urma ei și îi va da mereu dreptate.”[39].

Experiența este tractată de inteligența pe care o și urmează docil*. Experiența sensibilă (perceptibilă, senzorială) nu contrazice inteligența și nu va contrazice inteligența niciodată, în nici un caz* și în nici o împrejurare. Cel puțin așa crede inteligența despre raporturile ei cu experiența sensibilă: crede (ca entitate personificată de Henri Bergson) că experiența i se supune orbește și nu o contrazice. Mai mult decât credința, inteligența are „certitudinea”[40] că experiența îi va confirma toate ipotezele pe care i le va verifica.

Gândirea pur logică se dovedește a fi incapabilă: (1) să își facă obiect din evoluția vieții; (2) „să-și reprezinte adevărata natură a vieții”, (3) să surprindă „semnificația profundă a mișcării evolutive.”[41]. Gândirea rațională, „pur logică”[42], a fost „creată de viață în împrejurări determinate, pentru a acționa asupra unor

---

[36] *Ibidem*, p. 217.
[37] *Ibidem*, p. 217.
[38] *Ibidem*, p. 217. Bergson, Henri, *Evoluția creatoare*,
[39] *Ibidem*, p. 217.
[40] *Ibidem*, p. 217.
[41] Bergson, Henri, „*Evoluția creatoare* „ Editura Institutul European, Iași, 1998, *apud* Alexandru Surdu, „*Filosofia contemporană*”, Editura Paideia, 2003, p. 217.
[42] *Ibidem*, p. 217.

lucruri determinate (cum sunt solidele, *e.g.* – n.n.)”[43]. Tocmai de aceea, gândirea rațională, speculativă ș.a. a omului nu poate să își cuprindă cauza care a creat-o, căci, cauza conține întotdeauna o mai mare cantitate de substanță (o mai mare masă) decât conține efectul creat de ea. În al doilea rând, efectul reproduce numai structura cauzei și nu întreaga cauză care l-a produs.

În al treilea rând, cauza își produce efectul întreg și nu o parte a efectului. În al patrulea rând, efectul nu își poate cuprinde cauza, tocmai pentru faptul că el este partea care nu poate să își cuprindă întregul din care derivă. Intervine aici postulatul relației dintre parte și întreg: întregul (*id est* cauza) își poate cuprinde partea, dar partea nu își poate cuprinde întregul pe care îl opune și din care provine. Gândirea este numai un aspect al vieții, dar viața are multiple și variate aspecte. De asemena, gândirea este numai o emanație a vieții, dar există și alte emanații ale vieții: altele decât aceea care poartă numele de „gândire”. Așa stând lucrurile, Henri Bergson ridică o întrebare îndreptățită și cât se poate de legitimă: „[...] cum ar putea gândirea să cuprindă viața, căreia nu-i este decât o emanație sau un aspect?”[44]

Parafrazându-l pe Bergson, am putea și noi să formulăm, *e.g.*, următoarea ***întrebare extinsă***: există posibilitatea ca vreo gândire individuală să cuprindă întreaga complexitate a vieții grupului de apartenență al individului uman? Această extinsă întrebare rămâne deschisă, chiar dacă un ipotetic răspuns i l-ar putea afla o posibilă gândire atotcuprinzătoare a vreunui geniu.

---

[43] Bergson, Henri, „*Evoluția creatoare* „ Editura Institutul European, Iași, 1998, *apud* Alexandru Surdu, „*Filosofia contemporană*”, Editura Paideia, 2003, p. 217.

[44] *Ibidem*, p. 217.

Încă un fapt a fost constatat de gândirea intuiționistului Bergson, un fapt care este de natură să alarmeze: gândirea a fost *abandonată* de mișcarea evolutivă a vieții chiar pe parcursul mișcării evolutive a vieții individuale, de grup și/sau colective. De aceea, se ridică întrebarea: „[...] cum ar putea să se aplice ea (gândirea pur logică – n.n.) chiar în cursul mișcării evolutive?”[45] Dacă ar fi așa, dacă gândirea pur logică ar fi aplicată în cursul mișcării evolutive a societății omenești, „Ar fi ca și cum s-ar pretinde că partea este egală cu întregul, că efectul echivalează cu cauza ori că pietrișul de pe plajă desenează forma valului care l-a adus. De fapt, noi simțim că nici una dintre categoriile gândirii – unitate, multiplicitate, cauzalitate, mecanică, fluiditate, inteligență, etc. – nu se aplică întocmai faptelor de viață; cine poate spune unde începe și unde sfârșește individualitatea (? – n.n.)”[46] Viul este o entitate care curge continuu și care tocmai de aceea nu poate fi încadrat în nici o schemă rigidă, în nici un tipar: „zadarnic înghesuim viul în cutare sau cutare din cadrele noastre. Orice cadru se sparge (sub presiunea de nestăvilit a viului – n.n.).”[47]. Toate cadrele „Se dovedesc prea strâmte, pentru ceea ce vrem să introducem în ele.”[48], *id est* pentru viul pe care vrem să îl introducem în respectivele cadre, tipare, scheme logico-matematice, canonice structuri lingvistice etc. Se întâmplă ceva cu raționamentul nostru, atunci când îl continuăm din

---

[45] *Ibidem*, p. 217.

[46] *Idem*, p. 218.

[47] Bergson, Henri, „*Evoluția creatoare* „ Editura Institutul European, Iași, 1998, *apud* Alexandru Surdu, „*Filosofia contemporană*”, Editura Paideia, 2003, p. 218.

[48] *Ibidem*, p. 218.

lumea lucrurilor neînsuflețite în lumea vieții: „Raționamentul nostru, (care este – n.n.) atât de sigur pe el când se mișcă printre lucrurile neînsuflețite, se simte stingherit pe noul tărâm (, *id est* pe tărâmul vieții – n.n.).”[49].

Procedând bergsonian, întâmpinăm un fel de imperialism al filosofiei evoluționiste, un expansionism constând în faptul că: „[…] filosofia evoluționistă extinde *fără ezitare* (s.n.), la faptele de viață (individuală sau/și colectivă), procedeele de explicație care au dat rezultate (numai – n.n.) în cazul materiei neînsuflețite.”[50], dar care au rămas ineficiente în cazul materiei însuflețite, vii.

I.1.2. Noocrația, suveranitatea și revoluția

Concepția noocrată despre societate este una filosofică, fiind, totodată, și o noțiune cu grad maxim de generalitate. În schimb, viziunea noocrată este un concept, o noțiune cu grad mediu de generalitate. Pe de altă parte, viziunea noocrată despre societate poate fi abstractă sau concretă. În același timp, substanțialistul Camil Petrescu ***împarantezează*** (la pagina 147, din *op. cit.*) „[Vederea concretă noocrată (despre care susține că – n.n.) este menită să aducă o totală răsturnare în înțelegerea funcțiunii suveranității, adică a funcțiunii *decisive și executive* (s.a.) în judecata concretului social al colectivității.”[51]. Prin urmare, în

[49] Bergson, Henri, „*Evoluția creatoare* „ Editura Institutul European, Iași, 1998, *apud* Alexandru Surdu, „*Filosofia contemporană*”, Editura Paideia, 2003, p. 218.
[50] *Ibidem*, p. 218.
[51] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, volumul II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 147.

viziunea concretă noocrată, funcția specifică suveranității subîntinde o dublă dimensiune: o dimensiune reprezentată prin actul de decizie al puterii legislative și o dimensiune reprezentată prin actul de executare a deciziei puterii legislative. Funcția suveranității se dedublează, în viziunea concretă noocrată, apărând o funcție decizivă și o funcție executivă. În actul de judecare a concretului social al colectivității umane se exercită, simultan sau/și succesiv, aceste două funcții distincte ale suveranității statului.

De fapt, noi nu știm dacă viziunea concretă noocrată își poate îndeplini misiunea pe care i-a prevăzut-o Camil Petrescu, ci știm doar că „vederea concretă noocrată este menită să aducă o totală răsturnare în înțelegerea suveranității, adică a funcțiunii ***decizive și executive*** (s.a.) în judecata concretului social al colectivității."[52]. Suveranitatea și suveranul fac obiectul unui susținut exercițiu analitico-sintetic: nu oricine poate fi suveran dialectic, ci numai emitentul legilor care se aplică; emitentul legilor inaplicabile este departe de a fi un suveran dialectic. De asemenea, caracterul dialectic al suveranului nu depinde de forma nominală a conducerii unei colectivități umane: „Este suveran dialectic acela care poate legifera și ale cărui legi se aplică, oricare ar fi forma nominală a conducerii unei colectivități."[53]. Suveranul nominal poate să coincidă cu suveranul dialectic, dar această coincidență este întâmplătoare și vremelnică în orice tip de colectivitate umană istoricește determinată. Cert este că suveranitatea

[52] *Ibidem*, p. 147.
[53] *Ibidem*, p. 147.

reală este exercitată exclusiv de suveranul dialectic; numai suveranul dialectic are capacitatea de a efectua exercițiul real al suveranității. Dacă suveranitatea reală nu se poate manifesta, atunci are loc o dezintegrare a structurii ei în fragmente minimale, „în puncte de suveranitate" care fac imposibilă menținerea *ordinii durabile* a societății omenești: „Cînd această suveranitate reală nu se poate manifesta, atunci e împrăștierea ei în ***puncte de suveranitate*** (s.n.), anarhia instalată, multă vreme […]."[54]. *Anarhia instalată* este consecința pe termen lung a împiedicării manifestării suveranității reale și tocmai această anarhie socialmente primejdioasă demonstrează caracterul necesar al suveranității reale. Necesitatea suveranității reale este un ***reflex al necesității legii***, o reproducție în planul realității sociale a necesității legilor juridice care reglementează raporturile dintre membrii oricărei comunități umane. Căci, orice lege juridică este o regulă de conduită și de comportament, o funcție prin care colectivitatea își reglementează raporturile dintre părțile ei componente: „Necesitatea suveranității este dictată de necesitatea legii, adică a regulii de conduită, căci legea e o funcție reglativă a colectivității."[55].

Disoluția suveranității este de nedorit, de dorit fiind o suveranitate indestructibilă; dar, o suveranitate indestructibilă este departe de suveranitatea reală și aproape de suveranitatea ideală. Suveranitatea ideală există cu titlul de suveranitate noocrată: „Idealul ar fi o suveranitate concretă, suveranitatea

---

[54] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 147.

[55] *Ibidem*, p. 147.

noocrată […].”[56]. Prin urmare, „suveranitatea noocrată” nu este abstractă, ci este concretă; este însăși „suveranitatea concretă”.

În capitolul despre noocrație se configurează o tipologie a suveranității, precum și una a suveranului. Tipologia suveranului conține triada „suveran nominal” – „suveran real” – „suveran dialectic”, în timp ce tipologia suveranității (din care derivă cea a suveranului) conține pentada „suveranitate nominală” – „suveranitate reală” – „suveranitate dialectică” – „suveranitate concretă” – „suveranitate noocrată”.

Ne atrage atenția „suveranitatea noocrată”, care este ***tipul ideal al suveranității***. O astfel de suveranitate implică ***„o vedere permanentă*** (s.a.), o gândire adecvată, cu decizii instantanee și adecvate, dar e puțin probabil că o asemenea suveranitate va fi atinsă vreodată, ci va rămâne doar un ideal al noocrației […].”[57].

La subpunctul *„NOOCRAȚIA CREATOARE DE STRUCTURI ORGANICE”*, noocratul Camil Petrescu a evidențiat faptul că „ […] noocrația nu este numai un regim favorabil valorilor substanțiale, dar ea este, în același timp, un regim care favorizează toate valorile biologice și istorice, (iar acest «regim» – n.n.) […] constituie astăzi singurul mod de autoapărare al colectivităților […].”[58]. Pe scurt: începând cu favorizarea valorilor substanțiale, noocrația continuă să favorizeze dezvoltarea și împlinirea a tot ceea ce se manifestă ca valoare. De altfel, promovarea valorilor prin orice mijloace este nu numai ***o modalitate de***

---

[56] *Ibidem*, p. 147.

[57] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 147.

[58] *Idem*, p. 194.

dăinuire axiologică a omului, ci și unica modalitate „de autoapărare”[59] a oricărei comunități umane, ***conchide*** Camil Petrescu.

Totodată, noocrația substituie soluțiile dialectice cu soluțiile adecvate la problematica salvării colectivității de la toate dezastrele care o amenință; „soluțiile dialectice” sunt pseudosoluții care, de obicei, deschid – și nu închid – calea dezastrelor din societate: „Punând la dispoziția colectivității, pentru salvarea ei, soluții adecvate în locul soluțiilor dialectice, noocrația scutește această colectivitate de toate dezastrele care urmează, de obicei, soluțiilor dialectice”[60]. Și totuși, soluția dialectică nu este una absolut sterilă, întrucât ea este un produs al unei reacții dialectice, iar „o reacție dialectică nici nu e posibilă fără un miez substanțial.”[61]. În anumite condiții, acest „miez substanțial” se transformă în metodă politică de creare a structurilor adecvate organismului social.

Susținută de miezul substanțial care o face posibilă, reacția dialectică se transformă în revoluție socială, când ea creează structuri noi; fără să creeze structuri noi, reacția dialectică nu se transformă în ***realitatea nouă*** care este revoluția și nici nu depășește pragul critic al revoltei. Dar, ce sunt aceste „structuri noi”? Sunt entități riguros delimitate conceptual, în noocrație sau în scheme intenționale: „Ei, bine, aceste structuri noi, sau sînt structuri efective și sînt de fapt atunci o noocrație, sau sînt simple scheme, intenții și atunci compromit revoluția”[62].

---

59 *Idem*, p. 195.

60 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 195.

61 *Ibidem*, p. 195.

62 *Ibidem*, p. 195.

Revoluția socială este cea mai înaltă formă a mișcării sociale, ea semnificând o mișcare socială radicală și progresistă, identificabilă cu însăși noocrația; numai revoluția socială marchează progresul real, în afara ei existând stagnarea sau regresul: „O mișcare este revoluție, deci progres real, […] în măsura în care e o noocrație."[63].

I.1.3. Societatea – funcție multiplă

Un popor viu nu este reprezentat nici de majoritatea fiilor lui și nici chiar de totalitatea acestora, ci paradoxal, este reprezentat de o minoritate: minoritatea substanțială a indivizilor care îl compun. Tocmai această minoritate substanțială dă vitalitate unui popor; forța vitală a unui popor își are izvorul în energia creatoare a unei minorități substanțiale.

Societatea este o funcție, o funcție multiplă și multiplicată; ea este o dependență funcțională multifactorială, depinzând atât de fiecare individ care o compune, cât și de totalitatea indivizilor ei. Fiind o funcție, colectivitatea umană are o esență necesarmente durabilă: „O colectivitate este o funcție și negreșit esența ei trebuie să fie durabilă […]."[64]. Esența societății este o structură de rezistență pentru întregul sistem al vieții sociale, o structură care durează atât timp cât durează nașterea și integrarea socială a indivizilor umani.

---

[63] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 195.

[64] *Idem*, p. 103.

I.1.4. Problema războiului

I.1.4.1. Războaiele civile

„Războaiele civile sunt mult mai pustiitoare decât invaziile”[65], decât războaiele de agresiune ale unor state împotriva altor state. Astfel, războaiele civile se poartă între grupuri sociale sau tabere din interiorul aceleiași comunități umane statale, acestea distrugând valori pe care le-au creat împreună sau pe care le-au apărat în procesul conviețuirii lor pașnice. Pe de altă parte, reconstrucția și regenerarea sunt mult mai anevoioase și mai dureroase, după războaiele civile, întrucât resentimentele adversarilor manifestă o inerție frenatoare asupra refacerii coeziunii de grup macrosociale. Dimpotrivă, coeziunea grupului social aflat sub jurisdicția statului agresat crește; ea potențează corespunzător forța regeneratoare a indivizilor care au supraviețuit.

I.1.4.2. Vocația comunităților războinice

O valoare eroică trebuie prețuită și cultivată împreună cu celelalte valori eroice, printre care se află „curajul, voința dârză, camaraderia, dăruirea de sine”. Astfel de valori eroice sunt vitale pentru orice societate; ele „Sînt necesare în așa mod încît **o societate care nu dispune de valori eroice este condamnată la pieire** (s.n.) […].”[66]. Comunitățile războinice sunt exemplare prin prețuirea pe care o acordă valorilor eroice și exemplul lor trebuie urmat de orice tip de comunitate umană, inclusiv de societatea noocrată a viitorului: „E absolut necesar ca societatea

---

[65] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, , Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 76.

[66] *Idem*, p. 144.

noocrată să cultive valorile eroice, tot așa cum o fac comunitățile războinice."[67].

Războaiele cruciaților au fost modalități de manifestare violentă a creștinismului; ele au determinat puternice restructurări de montaj psihic la nivelul structurii conștiinței individuale, de grup și colective, restructurări care au dat consistență paradoxului real: „Creștinismul era o religie colectivistă, o religie democrată, de mase, dar aceasta aduce cu ea postulatul individualității sufletului în transcendent."[68].

I.1.4.3. Știința și arta războiului

Nici capacitatea de conducere militară a armatei nu poate fi întărită cu indivizi de valoare, din aceleași cunoscute motive care slăbesc selecția reală a valorilor autentice: „[…] jocul norocului, informația dificilă, aprecierea subiectivă și, mai ales, aci mult mai gravă, opoziția resentimentelor omenești."[69]. Acțiunea și interacțiunea acestor motive se exercită într-un spațiu atât de larg, „încât s-a vorbit de bătălii admirabil conduse, care totuși au fost pierdute"[70]. Acestor bătălii pierdute, deși au fost „admirabil conduse", le-a lipsit ceva esențial, ceva care constituie cheia succesului garantat: arta războiului. Războiul condus fără măiestrie și artă este sortit eșecului, este pierdut înainte de a fi început, tocmai pentru că „Arta războiului nu e un joc artificial de șah,

---

[67] *Ibidem*, p. 144.

[68] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, volumul II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 76.

[69] *Idem*, p. 143.

[70] *Ibidem*, p. 143.

ci înseamnă vedere noosică și capacitate de hotărâre."[71]. Vederea noosică luminează straturile de profunzime ale realității frontului, transcende linia orizontului mărginit și al teatrului de operații militare și scrutează nemărginirea orizontului de așteptare al aspiranților la victorie, în timp ce capacitatea de hotărâre susține energetic moralul armatei.

Există o artă a războiului, care se sprijină pe o știință specializată a războiului. Arta războiului și știința războiului sunt entități conexe; ele stabilesc o relație de complementaritate necesară și funcțională, relație care crește probabilitatea victoriei în orice tip de război. Știința este necesară, dar insuficientă pentru câștigarea războiului: știința războiului trebuie completată cu arta războiului, ca să nu existe „bătălii […] pierdute"[72].

I.1.5. Cultură și valoare

I.1.5.1. Cultura substanțială

O cultură e compusă din valori expuse atacurilor necontenite ale valorilor din compunerea altor culturi. De aceea, valorile oricărei culturi trebuie să fie apărate continuu. Pornind de la aceste realități, Camil Petrescu formulează ***o nouă definiție a culturii***, o definiție care surprinde criza permanentă în care se află orice cultură reală și vie: „O cultură e o criză continuă […]."[73]. Tocmai pentru că este o criză continuă a valorilor care îi compun structura, „valorile (culturii – n.n.) […] trebuie să fie

---

[71] *Ibidem*, p. 143.

[72] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 143.

[73] *Idem*, p. 76.

necontenit apărate printr-o justificare la care să adere spiritul."[74]. Chiar și în faza de declin a culturii, valorile ei trebuie apărate cu orice preț, inclusiv **cu prețul vieții**. Despre valorile unei culturi intrate în decadență, Camil Petrescu se pronunță apodictic: „**vine momentul să fie apărate cu prețul vieții**, căci de ele sunt legate și bunurile civilizației, care sunt necontenit jinduite și atacate material."[75]. Acest moment a venit, fără însă ca cetățenii romani să fie nevoiți a-și da viața în lupta de apărare împotriva creștinismului. Explicația este simplă: creștinismul nu avea nevoie să distrugă cultura greco-latină, ca să o transforme în cultură creștină; îi era suficient să o disprețuiască sau să nu o mai cultive, pentru ca acea cultură greco-romană **să se stingă singură**. Așa s-a și întâmplat, întrucât o cultură necesită o bază materială imensă: cultura creștină s-a constituit ca transformare creștină a culturii greco-latine; apoi, ea s-a așezat pe baza materială imensă a culturii greco-latine și pe acest suport material imens dăinuie prin milenii. Prin urmare, cultura greco-latină nu a fost nimicită de cultura creștină; ea nu a fost distrusă nici parțial, ci a fost doar transformată; conținutul i-a fost păstrat și i-a fost afectată doar forma, care i-a fost transformată de creștinism. A avut loc o transformare creștină a formei greco-latine a culturii imperiului roman, conținutul greco-latin păstrându-se și îmbogățindu-se – în forma lui creștină – până în zilele noastre. Și tendința aceasta va continua câtă vreme va continua să existe nedreptatea pe lume: „Prin urmare, rămânem la teza că întreaga

[74] *Ibidem*, p. 76.
[75] *Ibidem*, p. 76.

cultură greco-latină s-a transformat în cultura creștină megaleonică.”[76].

Numai cultura superioară distruge conținutul și forma uneia inferioare, în timp ce cultura inferioară poate să distrugă numai forma culturii superioare; conținutul și esența culturii superioare rămân intacte într-o confruntare cu orice cultură inferioară. Această confruntare poartă date caracteristice unui veritabil război și este denumit „războiul dintre culturi”. Nu trebuie, însă, să identificăm războiul dintre state cu războiul dintre culturi, întrucât aceste două războaie se duc pe alte planuri, cu alte metode, tehnici și mijloace, având și consecințe deosebite: „Războiul dintre culturi este un proces deosebit de războiul dintre imperii. El se duce pe alt plan și cu alte mijloace. Tehnica lui e deosebită și consecințele deosebite’”[77]. Războaiele dintre imperii duc la pierderi materiale și umane, dar nu duc la pierderi de culturi; cel mult, aceste războaie interstatale se soldează cu pierderi de **subculturi** sau de culturi minore: „Războaiele dintre imperii duc, cel mult, la pierderi de subculturi ori de culturi minore.”[78]. Există și o excepție, atunci „când o cultură se identifică cu un imperiu unic”[79]; această excepție confirmă transformarea culturii identificate cu imperiul învins de alte imperii, transformare care nu suprimă conținutul culturii superioare a imperiului învins de state inferioare.

---

[76] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 78.

[77] *Idem*, p. 67.

[78] *Ibidem*, p. 67.

[79] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p.67.

„O cultură nu poate să dispară printr-o luptă cu valori inferioare pe scara valorilor sociale […].”[80]. Concluzia transformaționismului cultural este una fermă: „Prin urmare, «civilizația antică» n-a fost «distrusă» de barbari, ci a fost ***transformată*** (s.a.). Cultura greco-romană ***s-a transformat*** (s.a.) în cultura creștină.”[81]. Dar, condițiile transformării culturii trebuie delimitate riguros de condițiile distrugerii ei: „O cultură poate fi distrusă, dar condițiile de distrugere […] nu cuprind nonsensul unui atac al barbarilor. Războiul dintre culturi e un proces deosebit de războiul dintre imperii. El se duce pe alt plan și cu alte mijloace. Tehnica lui e deosebită și consecințele deosebite. Războaiele dintre imperii duc, cel mult, la pierderi de subculturi ori de culturi minore. Numai cînd o cultură se identifică cu un imperiu unic […] se realizează una dintre condițiile care constituie conjunctura unei transformări de culturi.”[82]. Camil Petrescu dezvoltă analiza comparativă dintre tipurile de războaie și de culturi: „Războaiele dintre culturi sunt mult mai grave decât războaiele între popoare, fiindcă au un caracter religios, deci fanatic. Persecuțiile romane contra creștinismului, ca și persecuțiile creștinismului contra romanilor sunt o pildă […]. Războaiele religioase între secte sînt încă o pildă (pe acestea însă nu le întâlnim în imperii unificate decât foarte rar). Condiția esențială, deci, a unei transformări de cultură trebuie să fie posibilitatea ca o cultură revoluționară, mesianică, să dobândească puterea

---

80 *Idem*, p. 66.

81 *Ibidem*, p. 66.

82 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 68.

în toată lumea civilizată dintr-odată […]. Stăteau, în primele trei secole ale erei creștine, față în față, în același imperiu, ***două culturi antagonice*** (s.n.), una la sfârșitul ciclului ei, alta în zona perigetică."[83].

Existența individuală a omului are un caracter antinomic; dar, ***constată*** Camil Petrescu, același caracter antinomic are și existența socială a omului: „Caracterul antinomic al existenței duce la întrebări și îndoieli […]."[84]. Îndoiala hamletiană este inevitabilă pentru orice personalitate care aspiră la funcția supremă în stat, indiferent dacă personalitatea respectivă este lucidă sau fanatică. Problema este că lucizii pierd ceea ce au cucerit fanaticii. Astfel, „în genere, […] imperiile se formează de către cei fanatici și sunt pierdute de cei lucizi"[85]. Descendenții fanaticilor care au format imperii au altă înțelegere asupra vieții; „ei se lasă mai curînd uciși, decît să ucidă"[86], întrucât sunt lucizi și luciditatea le stârnește instinctul de conservare, precum și exercițiul puterii politico-militare: „***Luciditatea slăbește instinctul de conservare, forța de acțiune*** (s.n.)."[87].

O tristețe „metafizică" îi copleșește pe descendenții lucizi ai fanaticilor făuritori de imperii și îi determină să manifeste o atitudine de dispreț față de bunurile pământești: „Tristețea metafizică duce la disprețul bunurilor pământești."[88]. Acest fenomen

---

[83] *Ibidem*, p. 68.
[84] *Idem*, p. 70.
[85] *Ibidem*, p. 70.
[86] *Ibidem*, p. 70.
[87] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 70.
[88] *Ibidem*, p. 70.

straniu își găsește explicația și în faptul că exercitarea puterii politice în stat este mai grea decât cucerirea ei, necesitând trăsături caracteriale puternic negative: **„*Exercitarea puterii e neînchipuit de grea*** (s.n.); ca să poruncești îți trebuie o anumită voință de putere fără scrupule față de individ; trebuie să fii aspru, să pedepsești, să beneficiezi de cel slab, să nu cunoști îndurare, să lovești anticipat."[89]. Mulți lucizi preferă să renunțe la exercitarea unor asemenea forțe caracteriale negative, iar această renunțare „e socotită ca mîntuirea însăși"[90], mântuire pe care o aducea creștinismul. Această nouă religie, monoteistă în esența ei, aducea mântuire dincolo de cunoaștere și de cele lumești, milă în loc de justiție, egalitatea sclavului cu împăratul în fața lui Dumnezeu și constituia „o concepție care mângâia masele celor dezmoșteniți"[91]. Această concepție religioasă monoteistă, creștinismul, a intrat în contact antinomic cu cultura greco-romană – care „era deja «bolnavă» metafizic"[92] și pe care a supus-o transformării creștine. Cultura greco-romană nu a fost distrusă total, nu a fost nimicită, ci a fost doar transformată în cultură creștină, când s-a rupt echilibrul vital dintre unitatea culturii greco-romane și unitatea imperiului roman. Până atunci, „unitatea culturii coincidea cu unitatea imperiului"[93]; apoi, „echilibrul se rupe în mod **metastazic** (s.n.)"[94] și imperiul roman este

[89] *Ibidem*, p. 70.
[90] *Ibidem*, p. 70.
[91] *Idem*, p. 71.
[92] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 71.
[93] *Ibidem*, p. 71.
[94] *Ibidem*, p. 71.

nevoit să adopte creștinismul ca religie de stat pe tot cuprinsul său, în scopul restabilirii echilibrului vital cu noua cultură.

Chiar dacă disoluția imperiului roman a continuat și după evenimentul istoric al etatizării creștinismului, religia creștină și-a produs efectele: fiind „chintesența doctrinară a democrației” și propagându-se în rândul maselor de pe întreg cuprinsul imperiului roman, religia creștină s-a adresat „unui număr imens de sclavi și de oameni necăjiți, proclamându-i egali în fața lui Dumnezeu, ceea ce i-a sporit forța morală la un dinamism care timp de milenii nu va fi epuizat”[95], conchide Camil Petrescu. Apoi, argumentează cu forța unui adevăr axiomatic: „**Cât timp nedreptatea va fi pe lume, religia creștină va continua să existe** (s.n.), pentru că recunoaște esența umană a celor nevoiași și loviți, neajutorați”[96]. **Nedreptatea se constituie ca structură generativă pentru creștinism, motivându-i dăinuirea, măreția și înălțimea morală**. Tocmai de aceea, „măreția creștinismului este atât de reală și înălțimea lui morală este atât de incontestabilă”[97].

Lupta culturilor este reală și inevitabilă, ca și lupta valorilor, cu precizarea că: o cultură inferioară nu poate distruge o cultură superioară ei; valorile inferioare nu pot distruge nici o valoare superioară lor. Cu certitudine, o valoare poate fi suprimată de o valoare superioară ei. Dar, o valoare mai poate fi

---

[95] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 71.

[96] *Idem*, pp. 71–72.

[97] *Idem*, p. 67.

distrusă – de cele mai multe ori – și de o valoare egală cu ea, pe aceeași treaptă a ierarhiei valorilor: „... o valoare nu poate fi distrusă decât de o altă valoare de pe aceeași treaptă dialectică”[98]. Această concluzie este un adevăr axiomatic, un adevăr care infirmă aserțiunea potrivit căreia barbarii creatori de culturi ar putea distruge o cultură autentică. O cultură poziționată pe o anumită treaptă a ierarhiei valorilor sociale nu poate fi suprimată de o cultură poziționată sub această treaptă; o cultură compusă din valori superioare nu poate să dispară în cursul luptei ei de apărare împotriva valorilor inferioare ale altei culturi, o asemenea dispariție fiind o imposibilitate: „O cultură nu poate să dispară printr-o luptă cu valori inferioare pe scara valorilor sociale”[99]. Superioritatea unei culturi este suficientă pentru rezistența ei la orice atac din partea tuturor culturilor inferioare. Așa se explică rezistența culturii greco-romane la toate atacurile culturilor inferioare ale popoarelor barbare: evoluția culturii greco-romane a fost guvernată de legile specifice culturilor și nu de legile specifice statelor. În aparență, cultura antică greco-romană a fost distrusă de atacurile regatelor barbare asupra imperiului roman, dar, în realitate, aceste atacuri nu au destructurat structura de rezistență a civilizației antice. Imperiul roman și cultura greco-romană sunt realități distincte, realități care nu trebuie confundate, tot așa cum nu trebuie confundate legile care le guvernează evoluția: „În realitate, imperiul roman trebuie deosebit de cultura greco-romană. Evoluția lui a urmat «legile» evoluției în subspecie

[98] *Idem*, p. 61.
[99] *Idem*, p. 66.

a imperiilor. Cultura greco-romană a urmat «legile» evoluției culturilor"[100].

Autorii actelor de curaj fizic și/sau moral trebuie să fie răsplătiți cu distincții, statute sociale înalte, titluri sociale; ei trebuie să fie învestiți cu roluri active în conducerea societății; acești autori trebuie să fie considerați eroi, iar societatea trebuie să le creeze condiții de constituire în elite eroice socialmente integrate, întrucât valorile eroice îndeplinesc o funcție supremă în societate și constituie pilde educative pentru generațiile viitoare: „Să se ție socoteală de toate acțiunile de curaj fizice și morale și, prin distincție și anumite așezări în structura socială, să se creeze aceste elite eroice, dar nu în afara societății, căci asemenea valori au o funcție în societate și, în același timp, sunt pilde educative pentru generațiile care vin"[101].

Actul de curaj moral să nu fie supraevaluat, iar actul de curaj fizic să nu fie subestimat sau confundat cu celelalte acte de merit social: „De la transfuzia de sânge la curajul marinarului care salvează de la înec, la medicul radiolog la defrișorul de pădure – ori la alpinistul tenace – de la mama care crește singură câtiva copii la misionarul sfânt și chiar la polițistul curajos, la cel care salvează de la moarte, actului de curaj fizic trebuie să i se acorde un rol în societate, cu un titlu anume. Acest act de curaj nu trebuie confundat cu celelalte acte de merit

[100] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 66.
[101] *Idem*, p. 144.

social, căci funcția și calitatea lui sunt deosebite și nimic nu compromite ideea mai mult decât confuzia cu alte valori"[102].

Nu știm, cu certitudine, dacă există o direcție axială reală a istoriei, o ordine efectivă a evenimentelor istorice sau o dezordine palpabilă a acestora. Probabil că acestea există în societate. Știm, însă, cu certitudine, altceva: știm că există intuiția unei direcții axiale a istoriei, intuiția unei ordini în succesiunea faptelor sociale, precum și intuiția unei dezordini în producerea evenimentelor istorice: „Există intuiția unei direcții axiale a istoriei și intuiția unei ordini și a unei dezordini"[103]. Începutul istoriei este însuși începutul mișcării devolutive, iar mișcarea evolutivă este mișcare constitutivă.

Societatea omenească este centrul de transformare cantitativă și calitativă a tuturor fenomenelor care apar ca efecte ale interacțiunii indivizilor umani; în acest centru de transformare se manifestă tendința sau trebuința indivizilor de a se asocia și, tot aici, se exercită acțiunile instinctelor sociale: „Centrului de transformare, care e societatea, îi corespunde tendința categorială de asociație, tradusă prin instinctele sociale (gregare)"[104].

Creatorul de valori autentice este un luptător, un luptător greu încercat în lupta de suprimare a nonvalorilor agresive; el este un războinic nevoit să lupte inclusiv pentru promovarea valorilor pe care le-a creat. Creația culturală însăși are un caracter polemic, pe care și-l activează în orice context și în

102 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 144.

103 *Idem*, p. 14.

104 *Ibidem*, p. 14.

orice împrejurare. Creația inițiază relația conflictuală, nimicitoare cu propriile ei premise, pe care și le anulează; apoi, se autodistruge în propriul ei produs: „Orice creație anulează ceea ce a precedat-o și se anulează pe ea însăși”[105].

Cultura substanțială își impune amprenta stilistică. O cultură istoricește determinată este substanțială, în cel mai înalt grad, atunci când este marcată stilistic în cel mai scăzut grad. Amprenta stilistică depreciază valoarea unei culturi până la minima ei rezistență existențială, fără a o nega metafizic. Suportând inevitabila amprentare stilistică, orice cultură își diminuează valoarea, fără să și-o piardă (însă) în sfera irealului; numai că: „Valoarea ei (a culturii – n.n.) *e reală* (s.n.), dar dialectică și raportată la ierarhia valorilor sociale.”[106]. Camil Petrescu insistă să ne demonstreze că (1) „Amprenta stilistică este amprenta dialectică”[107] și că (2) stilul trebuie slăbit, întrucât „Stilul e ponciful sau automatizarea particularului”[108]. Amprentarea stilistică a creațiilor culturale spirituale este inevitabilă, dar ea trebuie diminuată (nu suprimată), tocmai pentru faptul că „Memoria umanității nu reține […] decât acele opere care s-au ridicat deasupra acestor exigențe specifice (notate mai sus – n.n.).”[109].

Aspirația spre autenticitate este una specifică omului de geniu. „Cel mai mare geniu al României” a plecat dintre noi (acolo, sus!), despovărat de ***plumbul*** materiei muritoare; a luat cu el

---

105 *Ibidem*, p. 14.
106 Tertulian, Nicolae, *Eseuri,* Editura Pentru Literatură, București, 1968, p. 239.
107 *Ibidem*, p. 239.
108 *Ibidem*, p. 239.
109 *Idem*, p. 300.

nimicnicia opacității semenilor la valorile substanțiale, dar ne-a lăsat (aici, în lumea aceasta) sufletul lui împovărat cu nemurirea aspirației spre cunoașterea adevărată: spiritul noocratului Camil Petrescu manifestă o aspirație generală „spre autenticitate […], aspirație ce *însuflețește* (s.n.) […] direcția fenomenologică, […] pe cea vitalistă”[110] și nu numai.

Existența ireală a ordinii sociale este surprinsă și de alți gânditori. Asemănător noocratului fenomenolog substanțialist, Emil Cioran identifică o ordine *ireală* în obiectivul țintit de orice revoluție socială reală: „[…] o revoluție, oricare (ar fi ea – n.n.), nu biruie decât atunci când luptă cu o ordine *ireală* (s.a.).”[111].

Gradualitatea accesului la cultură și civilizație este un fapt. Este admisibilă concluzia potrivit căreia „[…] Camil a știut foarte bine […] că «din civilizație iei cât vrei. Din cultură, însă, iei cât poți»[112].”[113].

I.1.5.2. Spre axiologia substanțialistă

Camil Petrescu a scris despre valoare chiar în lucrarea sa de licență susținută în 1919: „Figurile silogistice – valoarea și funcțiunea lor”. Teoria valorilor se înscrie ca un capitol remarcabil în sistemul său filosofic, centrat pe omul-valoare, pe omul înțeles mai întâi ca „animal fenomenologic”. De altfel, în primele etape ale cugetărilor sale filosofice, Camil Petrescu definește omul ca „animal fenomenologic”, adică singura ființă capabilă

---

[110] Petrescu, Liviu, *Realitate și romanesc,* Editura Tineretului, București, 1969, pp. 139–140.

[111] Cioran, Emil, *Eseuri,* Cartea Românească, București, 1988, p. 230.

[112] Noica, Constantin, *Jurnal de idei,* Editura Humanitas, București, 1991, p. 123.

[113] Adămuț, Anton, *op.cit.,* p. 242.

să facă din conștiință un obiect al analizei conștiente. Într-o etapă ulterioară, el a constatat o nouă definiție a omului: „întrucât problema criteriului este problema fundamentală a activității conștiente, iar modalitatea criteriului este judecata de valoare, omul apare ca singura ființă axiologică ce tinde spre valori”[114]. La acest autor, axiologia este plasată între ortogeneză și noocrație. Afirma că **fără clarificarea problemei valorii, filosofia însăși ni se pare o aventură ratată**. Axiologia substanțialistă are ca obiectiv principal stabilirea unei ierarhii a valorilor, a unei scări de „preferințe a preferințelor”. El consideră că ceva poate fi valoare în raport cu un anumit motiv de preferință față de structura concretului, iar în funcție de această structură, stabilim ierarhia valorilor. Devenită ordine, preferința dă ierarhia valorilor. Orice ierarhie se construiește pe baza unor criterii care țin de activitatea conștientă. Criteriul ierarhiei valorilor la Camil Petrescu este de natură noocratică, noocrația având funcția de a coordona preferințele subiective cu ierarhia sustanțialistă a structurilor istorice. Trebuie făcută precizarea că autorul Doctrinei substanței a acordat o importanță deosebită stabilirii unei ierarhii a valorilor, dar nu s-a ocupat de definirea valorii. Cu toate acestea, el afirmă că „valoarea e sensul depășirii subiectivității, adică e dimensiunea obiectivării”[115]. Pe prima treaptă a ierarhiei substanțialiste a valorilor se află valorile subiective „presubstanțiale”. Rolul acestora este de a conserva biologic individul. Ele fac

---

[114] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, p. 85.

[115] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 108.

obiectul dorinței, înainte de a fi posedate. Și în funcție de satisfacerea sau nesatisfacerea acestei dorințe se instalează plăcerea sau durerea. De aceea, autorul le-a numit „valori cenestetice". Aceste valori urmează traseul nevoie–satisfacție saturație–dezgust. Camil distinge în cadrul valorilor subiective și pe cele organice (inteligență, sănătate, forța fizică) și pe cele nutritive (bunurile materiale). La nivelul organicului „subiectivismul valoric este imperiul bestialității" pentru că e reglat de dorință, plăcere, durere etc. ne explică autorul. Aceste valori vitale, considerate în tratatele tradiționale de axiologie drept valori-mijloc, în *Doctrina substanței* sunt considerate ca fiind pseudovalori.

Întrucât substanțialismul înțelege valoarea ca depășirea subiectivității, ca „dimensiunea obiectivizării", domeniul valorilor propriu-zise începe dincolo de „valorile subiective", începe cu valorile istorice care corespund axei evolutive în subspecie, în timp ce valorile substanțiale corespund axei devolutive.

Prima depășire a subiectivității și a individualității biologice se realizează pe linie biologică prin mijlocirea „colectivităților organice", care sunt forme de subiectivitate colectivă: forme ce dau structura speciei și care sunt numite *valori structurale.* Acestea sunt, de fapt, o treaptă a valorilor istorice. Valorile structurale sau organice sunt familia, clanul, tribul, poporul, națiunea, rasa, omenirea; *ele sunt suportul valorilor substanțiale și* ***constituie medii favorabile geniilor****, facilitând astfel progresul substanței.*

O altă treaptă a valorilor istorice o constituie valorile culturale, care sunt superioare valorilor structurale. Valorile culturale au rolul de a asigura comunicarea între indivizi și între colectivități. Ele se subdivid, la rândul lor, în valori de relație (arta,

știința, tehnica) și valori reglative care țin de politic, biserică, presă etc., adică valorile morale.

Analizând teoria valorilor emisă de Camil Petrescu, Anton Adămuț afirma: „Valorile culturale trebuie deosebite de cele substanțiale, deși la prima vedere putem spune că substanța nu e altceva decât cultura. «Valorile culturale sunt valorile substanțiale, reluate de mediu», ele asigură comunicarea dintre indivizi și apoi dintre colectivități. Ele însă nu sunt decât evoluția în subspecie a valorilor substanțiale. Cultura este, pentru Camil Petrescu, forma substanței, dar nu a substanței ca atare, ci în situația substanței de a fi «aservită dialectic». În forma ei culturală, substanța decade, dar nu este dezorientată noosic. Subspecia e, în final, tot sub condiția substanței”[116]. În vârful ierarhiei, autorul plasează valorile substanțiale, care corespund axei devolutive a devenirii universale, valori echivalente cu creațiile artistice, științifice, tehnice și care au drept esență depășirea. Precizez că *valorile substanțiale nu se identifică cu valorile de relație.* Aici e vorba de apariția a ceva absolut nou, superior pe axa devolutivă. Se mai cuvine o precizare: aceste valori sunt des invocate de autor, dar puțin analizate, ceea *ce confirmă dificultatea (recunoscută și de autor) în definirea substanței.*

Putem afirma că paradigma antropologiei filosofice la Camil Petrescu este geniul, conceput de el ca principiu activ și dătător de sens și semnificație, ca factor care instituie ordinea în universul uman și în constelația valorilor. C. Petrescu afirmă că *geniul este acela care asigură sensul semnificațiilor, sensul ierarhiei valorilor*

---

[116] Anton Adămuț, *Filosofia substanței*, Institutul European, Iași, 1997, p. 54.

și al esențialității. Geniul, spune în continuare Camil Petrescu, poate reface tot concretul trecut și îl poate depăși într-o experiență care nu poate fi decât nouă. Geniul este cu necesitate orientat noosic.

Camil Petrescu afirmă că în axiologia substanțialistă funcționează principiul colaborării între valorile aflate pe diferitele trepte ale ierarhiei. Valorile superioare sunt datoare să sprijine valorile inferioare, iar orice valoare trebuie să fie solidară cu valorile egale și cu valorile superioare. Toate aceste valori sunt subordonate valorilor substanțiale. Axiologia lui Camil Petrescu sfârșește într-un postulat etic numit de autor „postulatul noocrat al valorilor" și care este „echivalentul material al eticii formaliste a lui Kant".

Nu pot să treacă neobservate punctele de vedere apropiate, în ceea ce privește subiectul valorii, ale lui Camil Petrescu și Tudor Vianu. Creatorul valorilor este și în concepția lui Vianu o personalitate de excepție, ce are caracteristici specifice, deosebite. Cel ce creează, în domeniul artisticului de exemplu (ne spune Vianu), trebuie să posede intuitivitate, **adâncime psihică**, fantezie creatoare și putere expresivă. El face distincția între talentat și genial: operele talentatului, crede el, sunt „voite", ale geniului „cu totul naturale", deci mai spontane, cum și „natura ne copleșește prin spontaneitate, firescul și organicitatea neasemuită. Talentul e fragmentar, ***geniul ne angajează prin „totalitatea umanității din noi".*** Influența geniului ne stăpânește complet, pentru că „pe când prin opera talentului ne vorbește numai un artist, prin aceea a geniului se rostește un om". E adevărat, Camil Petrescu are un punct de vedere deosebit, propriu, inconfundabil,

cu o oarecare doză de extravaganță în ceea ce privește ierarhia valorilor. Dar, tocmai dorința de a revoluționa filosofia, prin sistemul filosofic gândit de el, l-a determinat să fie mult prea tranșant în anumite probleme.

Revenind la noocrație, ea e privită de Camil ca „ordinea inteligenței suprapersonale în lume". Într-un sens restrâns, noocrația poate fi înțeleasă ca „metodă de acțiune socială" prin care se promovează valorile substanțiale, cu ajutorul mijloacelor sociale și mai ales politice. Scopul noocrației este acela de a promova inteligența în societate, inteligența capabilă de revoluționarea gândirii științifice, artistice, tehnice etc.

Examinând critic noocrația, Camil Petrescu asertează categoric: scopul noocrației este promovarea inteligenței în societate; este un ideal dezirabil și totodată realizabil, activitatea politică și mai ales decizia politică presupunând inteligența cultivată. În finalul demersului său substanțialist, Camil Petrescu subliniază și neputința noocrației, limitele și carențele sale, aceasta după ce anterior supralicitase, în unele privințe, valențele și virtuțile noocrației.

Remarcabilă rămâne la Camil Petrescu speranța lui în „transformarea treptată" a dictatorilor, chiar dacă această speranță îi este spulberată în confruntarea nemijlocită cu datele certe furnizate de experiența general-umană, de istoria universală a omenirii. Prin această aspirație, însă, Camil Petrescu își probează, o dată în plus, vocația sa filosofică, statutul de filosof, așa cum este el înțeles încă de Platon. Aplecat spre implicarea filosofică în viața socială, Camil Petrescu surprinde structura și mecanismele „dislocării psihologice", dislocare numită azi în studiile de socio-

logie și psihologie socială „manipulare”. El, *încearcă să pătrundă, și uneori reușește, mecanismul inserției ideii (chiar al ideii pure) în structura concretă, vie și extrem de bogată a psihologiei sociale*. De aici și până la abordarea camilpetresciană a fenomenului impresionant al revoluțiilor sociale nu mai rămâne decât un pas și Camil Petrescu nu se sfiește să îl facă. Așa încât autorul își extinde investigația și în sfera fascinantă a politicului, fapt dovedit de validele sale aserțiuni despre așa-numita noocrație. *Demn de remarcat este și efortul lui Camil Petrescu de a se detașa echidistant de totalitarism și de democrație, propunând o a treia cale, numită calea noocratică.* Dar prin această echidistanță politică, respectiv, neutralitate axiologică, filosoful Camil Petrescu își probează mai degrabă limitele decât virtutea spre care și-a propus să tindă: neutralitatea politică – și implicit axiologică – prin noocrația înțeleasă ca a treia cale de devenire a umanității întru propriul ei ideal.

A devenit un adevăr aproape axiomatic inserția gândirii filosofice camilpetresciene în structura fenomenologiei în genere, a fenomenologiei husserliene în speță. Și acest adevăr este verificat și confirmat de opțiunea categorică a dramaturgului filosof pentru fenomenologia husserliană, opțiune care transpare din studiul semnificativ intitulat *Husserl. O introducere în fenomenologie.* Prin însăși lucrarea sa de doctorat, „Modalitatea estetică a teatrului”, *Camil Petrescu dovedește că a realizat* ***conjuncția fecundă*** *dintre artă și filosofie prin fenomenologie.* Mai exact, teza sa de doctorat se constituie ca o abordare fenomenologică a culturii spirituale. Departe de a fi ruptă de realitate, filosofia camilpetresciană se instituie ca o aplicație în viața socială chiar și a acelor idei pure ce comportă

un grad maxim de abstractizare, *Jocul Ielelor* fiind, prin excelență, o asemenea aplicație. Așa încât, putem conchide că Jean Paul Sartre își găsește *o replică românească* în și prin marele dramaturg-filosof Camil Petrescu. *Pendularea camilpetresciană, sui-generis, între intuiția bergsoniană și intenționalitatea husserliană vine în întâmpinarea postulatului dualismului artă-filosofie pe* ***suportul*** *afectivității înțeleasă ca structură generativă comună.*

Orice apropiere cognitivă de opera lui Camil Petrescu incită la meditație filosofică și invită, de asemenea, la delectare prin emoție estetică. Iată o parte din motivele care dau consistență și temei oricărei încercări de descifrare a misterului sălășluind în opera celui mai straniu om de cultură românească. Analiza valorii este continuată de Tudor Vianu. Marin Aiftincă dezvoltă analiza axiologică a lui Tudor Vianu asupra dublului caracter (rațional și irațional) al valorii și ajunge la o concluzie apodictică: învelișul rațional al valorilor ascunde nucleul lor irațional în lumea în care ele ființează, „ într-o lume a inconștientului. În structura lor coexistă elementele raționale și cele iraționale, primele fiind preeminente și imprimând, astfel, pecetea pe natura valorii, cu toate că în interiorul ei rămâne mereu ceva neexplicat"[117]. Totodată, ireductibilitatea logică a valorilor este o realitate indubitabilă: „din punct de vedere logic, nu poate fi derivată o valoare din alta, întrucât fiecare se distinge printr-o specificitate și autonomie"[118]. Iar, această ireductibilitate logică nu poate

---

[117] Marin Aiftincă, *VALOARE ȘI VALORIZARE*: *Contribuții moderne la filosofia valorilor*, Editura Academiei Române, București, 1999, pp. 152–154.
[118] *Ibidem*, pp. 152–154.

fi suprimată de „reductibilitatea genetică și, deci, istorică a valorilor”[119]

I.1.5.3. Valoarea tuturor valorilor

Vasile Morar identifică cel puțin un element comun în universurile de discurs ale filosofilor Blaga și Vianu: „Și Blaga și Vianu vorbesc de *psihism ca suport al valorii religioase* (s.n.) [...]”[120]. Numai că, „[...] *suportul* (s.a.) *id est* psihismul – n.n.) nu ține loc de valoare”[121]. Prin urmare, fundamentul valorilor religioase (și al tuturor valorilor de orice gen) trebuie să fie un temei ontic sau/și ontologic reprezentat tot prin valoare sau printr-o entitate de natura valorii. De fapt, psihismul înțeles „ca suport al valorii religioase”[122] este conceptualizat în următoarea idee comună celor doi gânditori (Blaga și Vianu): „[...] explicațiile psihologice au defectul – *când este vorba de trăirea religioasă* (s.n.) – de a legitima toate actele omenești pe motiv că toate sunt necesare *în* (s.a.) și pentru autoechilibrarea sufletească”[123].

Adevărul este, însă, că atitudinea comună a celor doi gânditori (Blaga și Vianu) față de psihism trimite „[...] la relativismul religios contemporan și la pulverizarea psihologiilor de susținere a acestui relativism”[124].

Și mai interesant este apelul comun al celor doi gânditori la ideile bergsoniene „de «religie dinamică» și de «morală deschisă»

---

119 *Ibidem*, pp. 152–154.
120 Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009, p. 183.
121 *Ibidem*, p. 183.
122 *Ibidem*, p. 183.
123 *Ibidem*, p. 183.
124 Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009, pp. 183–184.

pentru a *legitima* (s.a.) în ultimă instanță *perspectiva axiologică asupra religiei* (s.n.), în dauna psihologismului ce sinonimizează nucleul religiosului cu accidentul biografic, în ultimă instanță cu un accident cam fluctuant și maladiv”[125].

*

De maxim interes cognitiv este explicitarea pe care o efectuează Tudor Vianu asupra acelor *coordonate raționale ale oricărui sistem de valori* (s.a.), (precum și asupra acelor – n.n.) principii iraționale care determină ierarhia valorilor (de tipul: valorile personale sunt superioare valorilor reale, valorile spirituale sunt superioare valorilor materiale, valorile scop sunt superioare valorilor mijlocii, valorile amplificative sunt superioare valorilor perseverative etc.)”[126].

Dacă acceptăm (în consens cu Vianu) că există „coordonate raționale ale oricărui sistem de valori (și – n.n.) [...] *principii iraționale* s.n.) care determină ierarhia valorilor”[127], atunci suntem constrânși să acceptăm și concluzia că există „[...] anumite *criterii de comparabilitate între filosofii* (s.n.), în acest caz între modul de a defini sistemul de valori și valoarea religioasă”[128]. Oricum, *existența unor obiective „criterii de comparabilitate* (n.n.) între filosofii constituie o achiziție cognitivă extrem de prețioasă, o achiziție care stârnește aprobare dar și aprinse controverse printre filosofi de cele mai variate orientări doctrinare.

---

125 *Idem*, p. 184.
126 *Ibidem*, p. 184.
127 Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009, p. 184.
128 *Ibidem*, p. 184.

În legătură cu existența unui sistem al criteriilor obiective de „comparabilitate între filosofii”[129], Vasile Morar se pronunță tranșant: „Cred că sunt în asentimentul profesorului Ilie Pârvu că valabilitatea existențialelor lui Blaga poate fi probată *și* (s.a.) prin *criteriile raționale* (s.a.) și prin principiile iraționale formulate de Vianu”[130].

Aici se impune o precizare: „[...] principiile iraționale formulate de Vianu”[131] și însușite inclusiv de Vasile Morar decurg legic (și logic) din planul ontic al caracterului irațional al valorii, precum și din postulatul (din plan logic) al iraționalității valorii – așa cum au fost explicitate acestea în filosofia lui Tudor Vianu.

*

Dezvoltând analiza comparativă între reconstrucțiile filosofice ale celor doi mari gânditori români (Blaga și Vianu), identificăm încă „un posibil punct de convergență între cei doi. Merită astfel să vedem *parțialele acoperiri* (s.n.) dintre conceptele de *autototalizare* (s.a.) sau de *autodepășire* (s.a.) din textul blagian cu, ceea ce numește Vianu, *caracterul integrativ* (s.a.) al valorii religioase. Astfel, Vianu arată că *valorile religioase* (s.a.) nu sunt integrabile, ele sunt în schimb singurele *integrative* (s.a.)”[132]. Mai exact, „[...] *valorile religioase* (s.a.) [...] (care sunt – n.n.) singurele (valori – n.n.) *integrative* (s.a.)”[133] sunt, de fapt, singurele valori

---

[129] *Ibidem*, p. 184.
[130] *Ibidem*, p. 184.
[131] *Ibidem*, p. 184.
[132] Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009, p. 184.
[133] *Ibidem*, p. 184.

care „integrează”[134] și care își justifică numele de „valori integratoare”. Și mai exact, „[...] *valorile religioase* (s.a.) (sunt acele valori unice care – n.n.) [...] integrează, unifică, constituite într-un tot solidar și coerent *toate* (s.a.) valorile cuprinse în conștiința omului”[135]. În mod concret, acest fapt surprins de Tudor Vianu demonstrează „[...] că un individ poate cuprinde diferite valori, pe cele mai multe dintre ele, *dar legătura lor unificatoare va lipsi* (s.n.) [...] atâta timp cât valoarea religioasă *nu* (s.a.) li se adaugă”[136].

Șirul inferențelor deductive nu se oprește aici și continuă cu explicitarea altor concluzii cu valoare de adevăr: „Două concluzii rezultă de aici la Vianu: Prima: fiind *integrative* (s.a.) și nu *integrabile* (s.a.) precum valorile teoretice, valorile religioase nu progresează și nu se poate vorbi de un *progres religios* (s.a.) al omenirii. Cea de a doua consecință fiind și integrativă, valoarea religioasă are șase temeiuri de *superioritate* (s.a.) față de celelalte clase valorice. Ceea ce înseamnă că ea este *valoarea tuturor valorilor* s.a.)[137].

*

Încă două aspecte sunt de natură să ne atragă atenția: „[...] există *uluitoare* apropieri între Vianu și Blaga în *descripția* (s.a.) propriu-zisă a valorii religioase. Astfel, ambii consideră că nucleul valorii este *inclasificabil* (s.a.) și ambii apreciază că înlăuntrul suprafeței raționale a fiecărei valori se ascunde nucleul ei

---

[134] *Ibidem*, p. 184.
[135] *Ibidem*, p. 184.
[136] Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009, p. 184.
[137] *Ibidem*, p. 184.

irațional (s.a.)”[138]. În aceste condiții de similaritate, devine justificată întrebarea: „Ce stă la temeiul acestei potriviri?”[139]. Răspunsul filosofului Vasile Morar cade ca o sentință pronunțată într-o cauză comună filosofilor Tudor Vianu și Lucian Blaga: această potrivire de opinii exprimate asupra multiplului caracter al nucleului valorii religioase are un temei așezat pe „Ideea că *temeiul temeiului* (s.a.) valorii religioase este *precar* (s.a.) în ordine *ontologică* (s.a.) și *irațional* (s.a.), în ordine *axiologică* (s.a.)”[140]. Fragilitatea ontică a temeiului *„temeiului”*[141] valorii religioase este un fapt dovedit cu argumente ontologice imbatabile, în timp ce iraționalitatea nucleului valorii religioase este dovedită cu incontestabilul argument axiologic potrivit căruia fiecare valoare (de orice gen) are un nucleu irațional. Silogistic vorbind, iraționalitatea nucleului valorii religioase decurge ca o concluzie din structura următorului silogism simplu: 1. Toate valorile au nucleul irațional; 2. Valoarea religioasă este o valoare; 3. Valoarea religioasă are nucleul irațional.

Problema iraționalității nucleului valorii (de orice gen) este, însă, mult mai dificilă decât pare; căci, de exemplu, iraționalitatea nucleului valorii este determinată – conform aprecierii lui Marin Aiftincă – de faptul că valoarea este obiect al dorinței, iar dorința este ea însăși irațională prin neapartenența ei la procesele cognitive și prin apartenența ei la iraționalele procese volitive

138 *Idem*, p. 185.

139 *Ibidem*, p. 185.

140 Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009, p. 185.

141 *Ibidem*, p. 185.

ale conștiinței. Aristotelic vorbind, chiar așa se și prezintă situația dublului caracter (rațional și, respectiv, irațional) al valorii.

*

Precaritatea și iraționalitatea caracterizează, simultan, temeiul temeiului nucleului valorii valorilor; doar că precaritatea există și se manifestă în ordinea ontologică, în timp ce iraționalitatea se manifestă în ordinea axiologică. Totodată, mai trebuie să semnalăm faptul că: *precaritatea* temeiului temeiului valorii valorilor (*id est* valorii religioase) este precaritatea omului, este însăși fragilitatea umană multiformă și de genuri multiple care se află în „legătură inextricabilă”[142] cu „demoniacul”[143] (așa cum vedem la pagina 192 a studiului filosofic „Moralități elementare” al lui Vasile Morar). Și, încă ceva: această precaritate (fragilitate) a omului „[...] este *simultan* (s.a.) și *forță* (s.a.) a acestuia”[144]. *Id est*, precaritatea omului se manifestă ca forță a acestuia; și invers: forța omului este manifestarea concretă a precarității lui, a fragilității umane.

Dar, în ce constă semnul „[...] că precaritatea este a omului și că ea este simultan și *forță* (s.a.) a acestuia?”. Răspunsul la această întrebare este unul desfășurat într-un exercițiu demonstrativ care incită la meditație și visare cu ochii deschiși: „Ambii filosofi români (*id est* Tudor Vianu și Lucian Blaga – n.n.) ne spun *în timp de război* (s.a.), nimic altceva decât că *încă existăm* (s.a.), că *substanța umană este totuși indestructibilă* (s.n.), că fiecare,

---

142 Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009, p. 192.
143 *Ibidem*, p. 192.
144 *Idem*, p. 185.

ca individ, moare, dar sacrul din umanitate rămâne (supraviețuiește – n.n.)"[145].

Starea de război este sistemul de referință al gânditorilor Vianu și Blaga, însă, noi, „În fapt, tot timpul am fost în timp de război, după război sau înainte de război. Or, religia este, după Blaga, sau credință – cutremur sau religiozitate – fior, dar ea este și nevoie de *seninătate* (s.a.) cosmică și de *pace cosmică* (s.a.)[146].

Religiozitatea este implicată (ca entitate conceptualizată) în fragmentul citat mai sus, fragment care este urmat de dezvoltări analitice și reinterpretative asupra stării de religiozitate din vremurile noastre. Religiozitatea este abordată în conexiunile ei inevitabile (necontingente) cu entități precum: „stare de pace"[147]; „pace cosmică"[148]; „seninătate cosmică"[149]; „sănătate cosmică"[150].

Să începem cu „sănătatea cosmică"[151] și să procedăm la jalonarea itinerariului parcurs între „starea de religiozitate"[152] și „sănătatea cosmică"[153], recurgând la dezvoltările analitice și explicative pe care ni le oferă – în continuare –Vasile Morar: „Nu știm cum stăm cu sănătatea cosmică... Acesta este un *enunț metafizic* (s.a.)

Vă propun un enunț *empiric* (s.a.) demonstrativ, banal: Tot ce știm este că, cei interesați de Vianu și Blaga, suntem în *stare*

---

145 *Ibidem*, p. 185.
146 *Ibidem*, p. 185.
147 Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009, p. 185.
148 *Ibidem*, p. 185.
149 *Ibidem*, p. 185.
150 *Ibidem*, p. 185.
151 *Ibidem*, p. 185.
152 Vasile Morar, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009, p. 185.
153 *Ibidem*, p. 185.

de pace (s.a.). Acesta (*id est* faptul că știm că suntem în stare de pace – n.n.) e un *semn al religiozității* (s.n.). Nu singurul, dar unul care ar trebui să fie considerat *elementar* (s.a.) pentru moralele încapsulate în starea de religiozitate. În fond, resimțirea *stării de pace* (s.a.) poate fi considerată un element prim, de nesuprimat al oricărei stări sacre, și un element ultim, definitoriu al oricărei religiozități. Așa ceva ar putea accepta până și un om care se definește pe sine ca fiind areligios[154].

I.1.6. Exercițiul forței creștinismului

I.1.6.1. Paradoxul transformării creștine a lumii

„Nu există problemă mai fundamentală pentru filozofia istoriei decât aceea a relației dintre libertatea divină și libertatea umană în modelarea istoriei."[155] Indubitabil, „creștinismul a transformat lumea"[156]; a transformat-o atât cu mijloacele pașnice ale misionarismului, cât și cu mijloacele violente ale fanatismului religios. Dublul caracter (pașnic și violent) al transformării creștine a lumii antice greco-latine a creat aparența unui paradox, întrucât mila creștină exclude constrângerile provocatoare de suferințe. Paradoxul este doar aparent, iar aparența lui este creată de confuzia dintre mijloacele de coerciție ale statului imperial roman și metodele de convingere pe care le utilizau asociațiile religioase ale creștinismului misionar.

---

154 *Ibidem*, p. 185.

155 Jacques Maritain, *Pentru o filozofie a istoriei*, Editura: Ratio et Revelatio, Oradea, 2020, p. 12.

156 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 76.

Camil Petrescu surprinde, însă, și un paradox real, pe care l-au creat „crizele de conștiință" ale elitei imperiului roman: deși era o religie a mulțimilor, creștinismul supradimensiona rolul individului prin faptul că propaga postulatul individualității sufletului în transcendent. Totodată, creștinismul instituționalizat a provocat o dislocare în conștiința individuală, de grup și colectivă.

I.1.6.2. Elemente specifice metamorfozei creștine a culturii greco-latine

La sfârșitul unei explicitări insuficient argumentate, rămâne totuși adeptul teoriei transformării creștine **a întregii** culturi greco-latine: „Prin urmare, rămânem la teza că **întreaga** cultură greco − latină s-a transformat în cultura creștină"[157]. Încearcă să surprindă specificul transformărilor creștine ale culturii din Imperiul Bizantin, în care nu au avut loc năvălirile popoarelor barbare. Numeroase valori din cultura precreștină greco-latină a Bizanțului nu au reușit să treacă pragul culturii creștine și nu au fost integrate în structurile acesteia: cultul frumuseții trupești, teatrul, circul, templele nu au suferit transformări creștine, ci au fost distruse sau nimicite. Mitologia antică grecească a supraviețuit doar cu prețul substituirii eroilor ei cu sfinți creștini. Și religia greacă precreștină a supraviețuit cu același preț al înnobilării ei cu sfinți creștini: „N-au trecut religia și mitologia antică (decât transformate în sfinți creștini)"[158]. Au rămas intacte numai cunoștințele științifice care nu infirmau dogmele religiei

[157] *Idem*, p. 78.

[158] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 78.

creștine: „A fost purificată știința de toate ereziile care contraziceau biblia”[159]. Chiar și cosmogonia veche a fost supusă aceluiași regim implacabil al purificării creștine, în timp ce literatura și arta au fost distruse tocmai fiindcă aveau caracter mitologic precreștin. Ce a mai rămas din impresionanta cultură greco-latină precreștină? Răspunsul lui Camil Petrescu este tranșant: „a rămas tot ceea ce nu contrazicea religia creștină”[160]. Ceea ce înseamnă că au dăinuit numeroase valori concordante cu valorile religiei creștine, chiar dacă unele au îmbrăcat forme ale noii religii. Șapte sunt categoriile acestor valori perene, care au durat diferite perioade din era creștină: „1. Limba latină și greacă, împreună cu literatura religioasă în aceste limbi. 2. A rămas imperiul roman însuși sub forma răsăriteană timp de 1300 de ani. 3. Papalitatea latină a continuat să ungă împărați și să exercite o putere lumească fără seamăn. Ideea imperiului însăși a rămas până în 1806. 4. A rămas gustul pentru discuția filosofică și pentru logică, condiționate însă de teza teologică. Frumusețea și valoarea filosofiei teologice. Biserica a reintrodus elementele Renașterii. 5. Nu s-a pierdut gustul poeziei, dar ea a devenit religioasă. 6. Nu s-au pierdut dreptul roman și administrația de tip roman. 7. Nu s-a pierdut gustul artei, dar ea s-a inspirat din arta catacombelor; nu s-a pierdut gustul fastului, dar a devenit religios. Arhitectura însăși n-a fost mai puțin măreață (Bizanț, Ravenna, apoi, mai târziu, catedralele)”[161].

---

[159] *Ibidem*, p. 78.
[160] *Idem*, p. 79.
[161] *Ibidem*, p. 79.

Transformarea creștină a valorilor precreștine a avut un caracter violent: „această transformare a fost făcută cu o violență fără seamăn”, iar „persecuțiile creștine au fost poate mai grave decât persecuțiile romane”[162]. Conchide că această transformare violentă „a fost aproape absolută”[163], cu precizarea că această concluzie se sprijină pe „unele fapte unice în istorie”, ca: „intransigența dogmatică de origine semită și orientală” a bisericii creștine din răsăritul european și din nordul african; „valoarea dramatică a evangheliei”[164]. Evanghelia este o carte vie, este „una din cele mai copleșitoare cărți din câte a creat mintea omenească”[165]. Supraestimează puterea distructivă exercitată de evanghelie asupra culturii și civilizației antice, contrazicându-se; se contrazice pe sine când susține că această distrugere a fost totală, întrucât distrugerea totală este însăși nimicirea, iar anterior enunțase cele șapte categorii de valori precreștine nedistruse de creștinism: „Toată civilizația antică a fost distrusă nimicitor, pe timp de 1000 de ani, de o singură **carte** (s.a.) vie, de evanghelie”[166]. Evanghelia este comparabilă cu marile epopei literare și cu dramele shakespeariene; valoarea ei dramatică este amplificată de transfigurarea artistică a suferinței unui Dumnezeu-Om: „Suferința unui Dumnezeu-Om, nesfârșit de iubitor de oameni, care s-a jertfit pentru cei mulți și a fost ucis de răutatea bestială

---

[162] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 79.

[163] *Ibidem*, p. 79.

[164] *Ibidem*, p. 79.

[165] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 79.

[166] *Ibidem*, p. 79.

a oamenilor, într-o realizare de artă, ca să spunem așa, cel puțin egală marilor epopei literare ori dramelor shakespeariene a fost de un dinamism subiectiv de neegalat”[167].

Acțiunea descrisă de Evanghelie este socialmente condiționată și istoricește determinată, dar „**Indiferent de substratul ei istoric și religios, drama patimilor Mântuitorului e făcută să cutremure**”[168] (s.n.). Tocmai acest dramatism spectacular al „patimilor” a dinamizat și a reactivat creștinismul, sensibilizând straturile de profunzime ale subconștientului: „Dramatismul spectacular al «patimilor», repetat de biserică anual, cu o frumusețe copleșitoare, a dat creștinismului un dinamism care, după 2000 de ani, e departe de a fi epuizat, ba întâlnește, în zilele când scriem aceasta, o reactivare… Amenințarea cu iadul, păcatul, oroarea de păgânism creează un fond sufletesc, de 2000 de ani, care activează din subconștient”[169].

În acest context de idei, Camil Petrescu surprinde o dublă semnificație a creștinismului: creștinismul înțeles ca o reacție dialectică împotriva logicului și creștinismul înțeles ca încercare de adecvare la concret. De exemplu, „opera patristică și creația dogmelor, îndeosebi, apar ca o reacție împotriva logicului și ca o încercare de adecvare la concret, pe altă cale”[170]. După epoca patristică se produce un fenomen invers, când creștinismul evoluează de la o ordine opusă logicii la un adevărat câmp al logicii;

---

[167] *Idem*, p. 80.
[168] *Ibidem*, p. 80.
[169] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 80.
[170] *Ibidem*, p. 80.

instituția religioasă este responsabilă, în cel mai înalt grad, de această stranie evoluție a creștinismului, de la ilogic la contrariul acestuia. Pe de altă parte, masele au favorizat evoluția spre afectiv a credinței creștine. Ilogicul inițial al concretului sensibil este substituit, de instituția religioasă a creștinismului, cu logicul ulterior al concretului inteligibil și rațional. Nu oricine poate înțelege dinamismul bisericii creștine din primele veacuri și surprinzătoarea lui evoluție postpatristică; îți trebuie o cunoaștere profundă și cuprinzătoare a fanatismului religios al primelor secole, ca să poți ajunge la înțelegerea corectă a dinamismului bisericii creștine din primele veacuri: „Numai cine cunoaște fanatismul religios al primelor secole, al unei religii de origine semit-orientală, care cultiva calitățile feminine, inima, și care-și câștigase principalii și cei mai numeroși adepți printre femei și sclavi, poate înțelege dinamismul bisericii creștine din primele veacuri”[171].

I.1.6.3. Probleme circumscrise megaleonului

Adept al delimitărilor conceptuale riguroase, Camil Petrescu operează și o împărțire a megaleonului în trei evuri: „evul patristic, evul mediu, evul renașterii”[172]. Această triadă suprapusă celor treisprezece secole de megaleon permite o încadrare mai adecvată a evenimentelor la care face referire analitico-sintetică. Oricum, însă, evul patristic rămâne jalonat între 313 și 622, în

---

[171] *Ibidem*, p. 80.

[172] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 81.

timp ce a treia subîmpărțire a megaleonului urma să fie stabilizată la intervalul dintre anul 1453 și anul 1637.

Evul patristic s-a caracterizat prin păstrarea formei originale a bisericii creștine și a modelului ei funcțional. Anul 600 marchează manifestarea unor evenimente cu o consistentă încărcătură axiologică, precum sfârșitul închegării doctrinei religioase a bisericii creștine și începutul operei creștine de cucerire lumească: „De acum începe, în biserica de apus, opera de organizare și cucerire lumească”[173]. În jurul anului 600 dispar două valori polarizate la două puncte cardinale: administrația latină (din apusul european) și „limba latină din imperiul oficial de răsărit”[174]. Dar, stingerea acestor două valori este compensată de începutul unor valori durabile care au dăinuit și vor dăinui: națiunile moderne și limbile actuale, ale căror începuturi sunt localizate în Europa de apus: „În apus… începe istoria… națiunilor moderne, a limbilor actuale”[175].

În evul patristic se constată și o radicală distrugere a științei antichității greco-latino, o distrugere care a făcut necesară redescoperirea renascentistă a achizițiilor științifice ale astronomiei, geografiei și fizicii: „Distrugerea științei antichității greco-latine este atât de radicală încât știința astronomiei, geografia și fizica vor trebuie să fie redescoperite în timpul Renașterii.”[176].

---

173 *Idem*, p. 82.
174 *Ibidem*, p. 82.
175 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 82.
176 *Ibidem*, p. 82.

„Evul mediu" este caracterizat succint, printr-o expresie propozițională sintetică: „[…] evul mediu e un ev de afirmare a papalității"[177]. Papalitatea s-a afirmat prin diferite modalități, începând cu perfecționarea cenzurii care, „în evul mediu va fi absolută și va deveni violentă, mai ales, o dată cu răspândirea tiparului"[178]. Dar, evul mediu mai prezintă și o altă caracteristică remarcabilă: caracteristica de apogeu al dezvoltării megaleonice a societății omenești, fiind „o perioadă de apogeu megaleonic, în care creștinismul e în luptă cu… islamismul. Evul mediu e dominat și stilizat de aceste două religii: timp de 800 de ani"[179].

Ofensiva bisericii creștine se generalizează în apusul Europei și culminează cu asumarea autorității de a unge împărații romani. Între timp, filosofia scolastică își exercită acțiunea de explicare a lumii în lumina dogmei; fanatismul este atenuat și „biserica îngăduie să se ia din Aristotel ceea ce e compatibil cu dogmele"[180]. Îndeosebi este preluată logica aristotelică, adică însuși „instrumentul de expunere tautologică… tocmai fiindcă activitatea logică e ușurată de existența dogmelor"[181].

Cultura megaleonică din evul mediu se remarcă și prin valorile artistice durabile și redutabile pe care ni le-a dat: liturghia, catedralele, bisericile.

---

[177] *Ibidem*, p. 82.

[178] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 82.

[179] *Ibidem*, p. 82.

[180] *Idem*, p. 83.

[181] *Ibidem*, p. 83.

Cea de-a treia subîmpărțire a megaleonului „e caracterizată, în Europa Centrală… prin înflorirea artelor senzuale și prin apariția aparatelor menite să transforme specia omenească… tiparul, luneta”[182]. Pe de altă parte, intransigența dogmatică atinge paroxismul: „La 1600, Giordano Bruno este ars și încă în 1630 sunt arderi de eretici”[183]. Dar, biserica romană devine, paradoxal, indulgentă față de conduita morală individuală: „Indulgența pentru comportarea individuală devine maximă”[184]. Acest amestec de vectori cu sensuri contrare conduce la o concluzie naturală despre specificul evului renașterii: „E, desigur, un ev de slăbire a autorității care va duce la sfârșitul autorității megaleonului”[185]. Tranziția la timpurile moderne este făcută chiar de Renaștere, tocmai pentru că „Structura Renașterii este o structură specifică epocilor de tranziție”[186].

Specificul Renașterii, atât de frecvent invocat în exegeze, nu este o abstracție, ci este o entitate concretă; este o realitate vie și viabilă, ale cărei elemente de conținut au fost enunțate de Camil Petrescu: „Tiparul, descoperirile geografice, arta plastică, de o parte, așa cum arta muzicală avea să fie specificul epocii moderne, în acord cu dialecticul ei, «raționalism», războaiele religioase, literatura de mare creație, pe de altă parte, Rabelais, Montaigne, Pierre de Ronsard, Shakespeare, Cervantes ș.a.

---

182 *Ibidem*, p. 83.

183 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 83.

184 *Ibidem*, p. 83.

185 *Ibidem*, p. 83.

186 *Ibidem*, p. 83.

constituie «specificul» acestei epoci concrete ca toate epocile de tranziție”[187].

A încheiat Renașterea, și, deci, megaleonul, cu anul 1637. De ce? Pentru simplul motiv că, anul 1637 „Este anul în care apariția unei cărți joacă, pentru epoca modernă, rolul pe care l-a jucat, într-un anume fel, evanghelia pentru megaleon”[188]. Această carte „Discurs despre metodă” nu a fost suprimată de cenzura megaleonică, iar autorul ei nu a fost executat, explicația constând în faptul că gândirea științifică fusese separată de credința religioasă; mai exact, se impusese „teoria dublului adevăr”, teorie care făcea posibilă coexistența pașnică a adevărului științific și a adevărului absolut al dogmei religiei creștine. Începutul timpurilor moderne este deschis prin chiar această stranie teorie a dublului adevăr, prin dreptul cercetării științifice de a ființa în raporturi de egalitate cu credința religioasă. Acest început nu este numai acel semnal de „publicitate ofensivă”[189] de la sfârșitul autorității megaleonice, ci „E, cum s-a remarcat, «o criză a conștiinței» europene”[190]; e o criză asupra căreia coincid punctele de vedere ale filosofilor Camil Petrescu și Paul Hazard. De altfel, Paul Hazard își exprimase punctul de vedere în lucrarea pe care și-a intitulat-o sugestiv *Criza conștiinței europene*, așa cum rezultă din paginile 84 și 334 din volumul al II-lea al

[187] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 84.
[188] *Ibidem*, p. 84.
[189] *Idem*, p. 83.
[190] *Idem*, p. 84.

lucrării pe care Camil Petrescu și-a intitulat-o *Doctrina substanței* (Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988).

I.1.6.4. Cenzura canoanelor religioase asupra vieții individului uman

„Explicitarea punctelor de reper”, din capitolul „Ortogeneza și structura istoriei” se încheie cu explicarea substanțială a unor evenimente culturale și religioase care s-au produs între anul 313 și anul 1637. Conchide că istoria europeană a treisprezece secole a fost dominată de creștinism, prin cultura pe care acesta a cenzurat-o între „Edictul de la Milan” și teza „cogito, ergo sum” a raționalismului francez: „Deci, instalat în cultură prin Edictul de la Milan, creștinismul va domina istoria europeană până în 1637 (data apariției *Discursului despre metodă* al lui Descartes”[191].

Apreciază că aceasta este o imensă perioadă de timp, pe care a numit-o „**megaleon**” (s.n.) și în care instituția religiei creștine a cenzurat **toate** actele de cultură. Cultura însăși a devenit o cultură megaleonică, la a cărei structură s-a adaptat structura întregii societăți omenești: „E o imensă perioadă de timp pe care noi am numit-o **megaleon** (s.n.), în care toate actele de cultură sunt cenzurate de biserică. Este, ca să întrebuințăm intuiția lui Stendhal, domnia «negrului» (negru de la culoarea sutanei)”[192]. În această perioadă a megaleonului, constrângerile exercitate de cenzura bisericii creștine asupra tineretului erau extrem de severe: „Tânărul ambițios care voia, născut într-o epocă revoluționară,

[191] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 81.
[192] *Ibidem*, p. 81.

să devină un general roșu, **va dori să devină** (s.n.), fiindcă e prins de restaurație, un abate în sutană neagră."[193]. Toate forțele intelectuale și lumești au fost asimilate la nivelul structurii culturii megaleonice, realizându-se „integrarea forțelor intelectuale și lumești în cadrul culturii megaleonice"[194]. Filtrul religios al bisericii creștine nu putea fi ocolit de nici un aspirant la rangurile sociale superioare și funcționa cu perfecțiunea ireproșabilă a „furcilor caudine" din antichitate: cel care aspira la escaladarea ierarhiei sociale din perioada megaleonului era nevoit să facă toate compromisurile cu dogmele creștinismului și să-i slujească normele imperative.

Creștinismul este durabil și durează; el și-a dovedit durabilitatea, o durabilitate extraordinară, la care au contribuit fapte surprinzătoare. Fără să fie miraculoase și inexplicabile, asemenea fapte surprinzătoare gravitează în jurul unui fapt indubitabil: faptul că religia creștină a instituit o dominație reală asupra întregii vieți a fiecărui individ uman; chiar și individul laic a fost subordonat autorității religiei creștine, cel puțin în zona de dominație teritorială a creștinismului instituționalizat.

Religie durabilă este și religia iudaică; ea, religia iudaică, a oferit creștinismului modelul controlului efectiv al întregii vieți individuale: „E un control al vieții individuale pe care, probabil că, nu l-au mai realizat alte religii"[195]. Botezul, cununia, parastasele și alte ritualuri creștine sunt tot atâtea modalități de

---

[193] *Ibidem*, p. 81.

[194] *Ibidem*, p. 81.

[195] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 81.

exercitare concretă a controlului creștin asupra vieții oamenilor: „La naștere, botezul, la căsătorie, cununia, ceremonia funebră a înmormântării, parastasele, confesiunile de câteva ori pe an, în afară de rugăciunile în biserică săptămânale, rugăciunile repetate dimineața, la prânz și seara, arată amprenta bisericii în viața individului. Când este vorba, mai ales, de femei terorizate de teama păcatului, femei care au în grijă căminul și educația copiilor, se înțelege ce puternică este această amprentă, la care se mai adaugă și zelul acatistelor, al dorinței intime de fericire"[196]. Aceste două religii, iudaismul și creștinismul, sunt, probabil, religii neîntrecute în eficiența controlului asupra vieții individului pe care îl contactează.

---

[196] *Ibidem*, p. 81.

CAPITOLUL II.

INCURSIUNE NOOCRATĂ ÎN INTERPRETAREA HUSSERLIANĂ A ISTORIEI

II.1. Probleme ale noii ontologii

Cercetătorii preocupați de „[…] ceea ce s-a numit «noua ontologie» caută să stabilească semnificația *faptului de a fi* (s.a.) […]”[197]. Ca să izbutească în această întreprindere a lor, ei trebuie să se asocieze și să formeze „[…] adevărate grupuri de fenomenologi […]”[198], adevărate echipe de cercetători specializați în soluționarea viabilă a problemelor de natură fenomenologică. Fenomenologii specializați în abordarea problemelor pe care le ridică această „nouă ontologie”[199] trebuie să sondeze profunzimi „[…] în toate regiunile materiale și formale”[200], ca să descopere ce? Ca să descopere „[…] această semnificație a lui *a fi* (s.a.) [ce sens, ce înțeles are acest fapt *a fi* (s.a.).]”[201]. Acest comentariu

---

[197] Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 307.

[198] *Ibidem*, p. 307.

[199] Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, *passim*.

[200] *Ibidem*, p. 307.

[201] *Ibidem*, p. 307.

centrat pe „semnificația *faptului de a fi*(s.a.)”[202] este raportat la fragmentul husserlian cu care încheiem analiza problemei noii ontologii.

*

Husserl însuși face investigații pe care le numește *Cercetări logice*, dar care sunt veritabile cercetări fenomenologice; el aplică succesiv metodele reducțiilor fenomenologică, transcendentală, eidetică și realizează „câmpul conștiinței pure”[203]. În acest câmp specific, Edmund Husserl a regăsit ceea ce găsise la capătul reducției eidetice: „[…] totalitatea eidetică a lumii reale […]”[204]. La o privire mai atentă asupra totalității eidetice a lumii, „Husserl și-a dat seama însă că *o dimensiune lipsea* (s.n.) acestei presupuse totalități a esențelor. Lumea reală a esențelor constitutive era ca o lume statică, în care principiul mișcării și dinamismul creației erau carente.”[205]. Izvorul mișcării lipsea, cum lipsea și forța motrice a mișcării; opoziția contrariilor lipsea cu desăvârșire din reziduul fenomenologic obținut de Husserl la capătul incompletei sale reducții fenomenologice; nici vorbă nu era de așa-numita lege a unității și luptei contrariilor, lege care guverna mișcarea și dezvoltarea lumii (conform unor sisteme filosofice, *e.g.*). Pe

---

202 *Ibidem*, p. 307.

203 Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 308.

204 *Ibidem*, p. 308.

205 Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 308.

scurt: teoria husserliană despre totalitatea eidetică a lumii suferea de o insuficiență care îi anula, din principiu, credibilitatea și valoarea: „Această lipsă înțelege el (Edmund Husserl – n.n.) să o remedieze reluând studiul abia schițat al «eului pur», al lui Ego transcendental […]”[206]. Mai exact, Husserl a efectuat „noi explicitări”[207] prin care a încercat „[…] să ajungă la constituirea geneticului pe care forma dintîi a fenomenologiei transcendentale îl ignora.”[208]. Ne putem întreba: De ce? De ce nu a pornit el de la sesizarea caracterului necesar (și inevitabil) al geneticului? Această întrebare rămâne deschisă și azi, când fenomenologi de pe toate continentele se preocupă să salveze filosofia husserliană de la canonizarea în eleatism, anistorism, metafizică împietrită în dogmă.

Și totuși: o firavă deschidere husserliană spre fenomenologia istoriei se configurează în operele târzii, când ***Edmund Husserl aplică reducția fenomenologică la însuși faptul istoric***; Husserl vorbește amplu despre criza care a cuprins științele europene, criză în care întrezărește un început de izvor al mișcării, de forță motrice a mișcării și chiar a progresului (a dezvoltării progresive). Izvorul mișcării și forța motrice a dezvoltării, *id est* „principiul mișcării și dinamismul creației”[209], toate acestea sunt recuperate sub forma geneticului tematizat în operele de maturitate și târzii ale fenomenologului Edmund Husserl.

[206] *Ibidem,* p. 308.
[207] *Ibidem,* p. 308.
[208] *Ibidem,* p. 308.
[209] *Ibidem,* p. 308.

*

*   *

Ce mai este necesar și util să reținem în legătură cu publicarea operei lui Edmund Husserl? La această legitimă întrebare a noastră, Camil Petrescu are deja răspunsuri scrise: E de reținut, *neapărat* (n.n.), faptul că Husserl nu și-a publicat decât o parte din opera sa esențială. În paragraful 30 aflăm un lucru de un consistent interes cognitiv: aflăm că Husserl „urmărea o completare a idealismului transcendental […]”[210]. „O completare”[211], cu ce? Cu genetismul. Mai exact, Edmund Husserl își propusese un scop: să realizeze o întregire, „o completare a idealismului transcendental, pe care îl ignora oarecum până aici (până la „*Méditations Cartésiennes*” – n.n.)”[212]. Această completare realizată prin conexarea genetismului la idealismul transcendental a creat o teorie îmbogățită cu principiul dinamismului specific existenței, chiar dacă respectivul dinamism era unul „specific transcendental”[213]. În felul acesta, Edmund Husserl a remediat o extrem de gravă deficiență a fenomenologiei sale timpurii: a realizat inserția principiului sursei mișcării în structura idealismului transcendental.

Procedând în modul explicitat mai sus, „El (Husserl – n.n.) ajunge astfel la (o nouă concepție – n.n.): concepția unui *ego*

---

[210] Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 308.

[211] *Ibidem*, p. 308.

[212] *Ibidem*, p. 308.

[213] *Ibidem*, p. 308.

pur, pol identic (s.a.) al tuturor Erlebniss-urilor, care, în prealabil, se polarizează în obiecte identice”[214]. Se individualizează, prin urmare, două cazuri, dar Camil Petrescu ne semnalează faptul că „și-ntr-un caz și într-altul, e vorba de sinteze trăite, (specifice – n.n.) […] noii constituiri fenomenologice, *constituirii genetice transcendentale* (s.a.)”[215]. Consecințele imediate ale unor asemenea „sinteze trăite”[216] sunt dintre cele mai radicale pentru eul pur: „Astfel, eul pur apare ca un ce specific, (ca – n.n.) un *pol identic* (s.n.) în fluxul cogitațiunilor, (ca – n.n.) un *substrat* (s.n.) de «habitusuri», (ca – n.n.) un substrat al tuturor actelor noetice care ar putea fi caracterizat prin formula: «e acțiunea mea și o recunosc drept a mea»”[217].

Lanțul acesta al metamorfozelor eului pur continuă cu o nouă verigă constitutivă: eul pur se constituie „ca un substrat identic al proprietăților sale permanente”[218]. Apoi, „[…] eul (pur – n.n.) se constituie […] drept un *eu persoană – permanentă* (s.a.)”[219]. În cele din urmă, „[…] luat în totalitatea concretă, (eul pur se constituie ca – n.n.) «*eu monadă* (s.a.)», în termen leibnizian”[220]. Surprinzător apare un fapt: faptul că „De altfel, acela și lucru

---

[214] Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 308.

[215] *Ibidem*, p. 308.

[216] *Ibidem*, p. 308.

[217] *Ibidem*, p. 308.

[218] Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 309.

[219] *Ibidem*, p. 309.

[220] *Ibidem*, p. 309.

(care este valabil pentru eul pur – n.n.) e valabil paralele și pentru eul psihologic"[221]. Și cu aceasta am încheiat – credem – șirul *constituirilor* eului pur. Încep, însă, *reconstituirile* lui „ego transcendental"[222]: *constituirile* eului pur se continuă cu *reconstituirile* lui „ego transcendental", cu precizarea că este vorba de reconstituirile eidetice. Mecanismul reconstituirilor eidetice funcționează astfel: „Înăuntrul acestui «ego transcendental» se reconstituie eidetic tot universul"[223].

Să analizăm acum acest straniu univers, despre care tocmai am aflat că se reconstituie eidetic înăuntrul acestui „ego transcendental". Aflăm că, „[…] firește […] avem de-a face cu un univers de *pure posibilități* (s.a.)"[224]. În al doilea rând, în interiorul lui „ego *transcendental* (s.n.)" avem de-a face cu un „univers *imanent* (s.n.) de pure posibilități"[225], *nu cu un univers transcendent de entități reale*. Și totuși: „ Totuși, acest univers imanent de pure posibilități (este guvernat de legi – n.n.) are legile lui esențiale și necesare apriorice, acelea ale coexistenței și succesiunii egologice ale composibilității"[226]. Așa ceva este posibil și realizabil, „[…] căci toate experiențele, toate habitusurile, toate unitățile conștiente, care aparțin lui ego – și din punct de vedere eidetic

[221] Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*", in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 309.
[222] *Ibidem*, p. 309.
[223] *Ibidem*, p. 309.
[224] *Ibidem*, p. 309.
[225] Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*", in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 309.
[226] *Ibidem*, p. 309.

lui ego în genere – au un *caracter temporal* (s.a.) și participă la sistemul de forme temporale universale, cu care orice ego imaginabil se constituie pentru el însuși."[227]. Caracterul *temporal* al tuturor entităților din compunerea lui „ego în genere"[228] face posibilă participarea respectivelor entități la sistemul de forme în care se autoconstituie fiecare ego real, posibil sau imaginabil, cu precizarea că au un caracter *temporal* și formele universale din sistemul la care „participă" componentele lui ego.

Urmează un grupaj ideatic atât de convingător argumentat, încât îl reproducem în întregul său din alineatul final al paragrafului 30.

Fragmentele lingvistice citate de Camil Petrescu (în ampla lui frază de mai sus) sunt extrase din acela și din studiul husserlian „*Méditations Cartésiennes*"[229].

> «30. Toate aceste moduri și paralelisme joacă un rol hotărîtor în problemele constitutive, în ceea ce s-a numit „noua ontologie", ele caută să stabilească semnificația *faptului de a fi* și tot ceea ce am încercat noi aci trebuie urmărit (de către adevărate grupuri de fenomenologi), în toate regiunile materiale și formale, pretutindeni cercetîndu-se această semnificație a lui *a fi* (ce sens, ce înțeles are acest fapt *a fi*).
>
> Regăsind, astfel, în cîmpul conștiinței pure, realizat prin reducție transcendentală, totalitatea eidetică a lumii reale, Husserl și-a dat seama însă că o dimensiune lipsea acestei presupuse totalități eidetice. Lumea reală a esențelor constitutive era ca o lume statică, în care principiul mișcării și dinamismul creației erau carențe.

---

[227] *Ibidem*, p. 309.

[228] *Ibidem*, p. 309.

[229] Cf. Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes*, p. 63, *apud* Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere in filosofia fenomenologică*", in Camil Petrescu *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 309.

Această lipsă înțelege el să o remedieze reluînd studiul abia schițat al „eului pur”, al lui Ego transcendental, încercînd ca, prin noi explicitări, să ajungă la constituirea geneticului pe care forma dintîi a fenomenologiei transcendentale îl ignora.

E de reținut, neapărat, faptul că Husserl nu și-a publicat decît o parte din opera sa esențială *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* că nu a apărut decît cartea întîi, anunțate fiind încă două cărți despre filosof ia fenomenologică.

Lungul articol din *Philosophia* nu e nici el decît un început care își anunță continuarea. De altfel, cu autorizația evidentă a lui Husserl, E. Fink anunță (în 1933) că opera esențială, continuarea *Ideilor,* e încă inedită și că numai publicarea ei va lumina definitiv controversele structurii filosofiei fenomenologice.

În ce mod se va înfățișa această continuare, putem doar bănui, la asta ajutîndu-ne, în afară de cele știute și de unele precizări sumare, descriptive în *Formale und Transzendentale Logik,* ca și în *Méditations Cartésiennes*, ca și de schimbările terminologice și sugestiile lui E. Fink, în articolul citat. Astfel, vedem, în primul rînd, că el urmărea o completare a idealismului transcendental, printr-o introducere a genetismului, pe care îl ignora oarecum pînă aci, obținînd astfel *dinamismul* specific al existenței, fie el și un dinamism specific transcendental.

El ajunge astfel la concepția unui *ego pur, pol identic* al tuturor Erlebniss-urilor, care, în prealabil, se polarizează în obiecte identice. Și-ntr-un caz și într-altul, e vorba de sinteze trăite, particulare noii constituiri fenomenologice, *constituirii genetice transcendentale.* Astfel, eul pur apare ca un ce specific, un pol identic în fluxul cogitațiunilor, un substrat de *„habitusuri”*, un substrat al tuturor actelor noetice care ar putea fi caracterizat prin formula: „e acțiunea mea și o recunosc drept a mea”. Astfel, constituindu-se ca un substrat identic al proprietăților sale permanente, eul se constituie ulterior drept un *eu-persoană-permanentă* și, luat în totalitatea concretă, *„eu monadă”*, în termen leibnizian. De altfel, același lucru e valabil paralel și pentru eul psihologic.

Înăuntrul acestui *„ego transcendental”* se reconstituie eidetic tot universul, dar firește că avem de-a face cu un univers de *pure posibilități.* Totuși, acest univers imanent de pure posibilități are legile lui esențiale și necesare apriorice, acelea ale coexistenței și succesiunii egologice ale composibilității. Căci toate experiențele, toate habitusurile, toate unitățile conștiente, care aparțin lui ego – și din punct de vedere eidetic lui ego în genere – au un *caracter temporal* și participă la sistemul de forme temporale universale, cu care orice ego imaginabil se constituie pentru el însuși[230].

Legile generale ale composibilității sînt, după Husserl, legile „cauzalității” [eu socot că specificul cauzalității (absolute) depășește absolutul conștiinței], termen căruia el îi preferă, în sfera transcendentală, pe cel de *„motivare”*, și forma acestei „motivări” e forma universală a *fluxului transcendental,* care, în sînul ei, cuprinde o „încatenare de activități constitutive particulare, determinate de o multiplicitate de *motive* și de sisteme de *motive* (subliniate de noi, aci), particulare, care, *conform legilor generale ale genezei,* alcătuiesc unitatea *genezei universale* a lui ego”[88] .[231] »[232]

II.2. Dublul caracter al genezei constitutive

Dublul caracter (activ și, respectiv, pasiv) al genezei constitutive face obiectul explicitării de la unicul alineat al paragrafului 31. Caracterul activ al genezei constitutive se manifestă ca o structură generativă care dă naștere la obiecte noi „[…] cu ajutorul actelor specifice ale eului […]”[233]; el, caracterul activ al

---

230 Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes,* Paris, Editura Armand Collin, 1931, p. 63.

231 *Idem*, p. 64.

232 Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică”*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 307–309.

233 *Idem*, p. 309.

genezei constitutive, creează și constituie „rațiunea practică (și – n.n.) […] rațiunea logică”[234], realizând totodată „[…] și orice soi (orice gen – n.n.) de creație, (precum – n.n.) și orice altă activitate intelectuală ori practică, în care, pe bază de obiecte deja date, se creează obiecte noi.”[235]. Cu alte cuvinte, geneza constitutivă creează (prin manifestarea caracterului ei activ) obiecte noi. Caracterul activ al genezei constitutive îl putem numi **GENEZA ACTIVĂ**, din moment ce penultima frază a alineatului debutează cu expresia „Geneza pasivă”[236] și continuă în cadrul unei fraze de forma: „*Geneza pasivă* (s.n.) e aceea care primește *structurile sintetice, date ca atare, adică lumea reală în sensul curent, ca și în sens transcendental* (s.n.).”[237]. Altfel spus, *geneza pasivă nu creează nimic, ci doar înregistrează* atât lumea reală care există ca atare, cât și lumea reală care este creată de geneza activă; este vorba aici despre lumea înțeleasă în toate sensurile ei, inclusiv în sensul ei transcendental, *id est* în sensul de lume naturală purificată transcendental prin reducțiile tematizate de fenomenologul Edmund Husserl.

Structurile sintetice – pe care le primește geneza pasivă și pe care ea le receptează, înregistrează, asimilează – sunt un produs de sinteză; mai exact, ele (structurile sintetice respective) sunt un produs de „sinteză formală”[238] și Camil Petrescu ne atenționo-

---

234 Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 309.

235 *Ibidem*, p. 309.

236 *Ibidem*, p. 309.

237 *Ibidem*, p. 309.

238 *Ibidem*, p. 309.

nează că această „sinteză formală” nu este una statică, atemporală, împietrită în sine, anistorică: „E de reținut că această sinteză formală are *istoria ei* (s.a.)”[239]. Mai mult decât atât, istoria sintezei formale nu este una secretă, ci este o istorie perceptibilă și inteligibilă „care se anunță în ea însăși (*id est* în însăși respectiva sinteză formală – n.n.).”[240].

«31. La rîndul ei, această geneză constitutivă poate să aibă un caracter activ și unul pasiv. în cel dintîi caz, ea apare ca dînd naștere, creînd și constituind, cu ajutorul actelor specifice ale eului, rațiunea practică, rațiunea logică și orice soi de creație, cum și orice altă activitate intelectuală ori practică, în care, pe bază de obiecte deja date, se creează obiecte noi. Geneza pasivă e aceea care primește structurile *sintetice, date ca atare, adică lumea reală în sensul curent, ca și în sens transcendental.* E de reținut că această sinteză formală are *istoria ei,* care „se anunță în ea însăși”.»[241]

II.3. Principiul asociației și intenționalitatea

Geneza pasivă nu este lipsită de principii, de puncte de plecare. Un asemenea principiu este și „Principiul universal al genezei pasive, care constituie toate obiectele pe care le găsește activitatea (lui ego – n.n.)”[242]. Acest principiu poartă un nume: „[…] se numește *asociație* (s.a.). Același principiu universal al

239 Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică”*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 309.

240 *Ibidem*, p. 309.

241 Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică”*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 309.

242 *Ibidem*, p. 309.

genezei pasive – care se numește ASOCIAȚIE – are și o semnificație: semnificația (înțelesul) de intenționalitate […] și nu e decât o *intenționalitate* (s.n.) (o anumită intenționalitate – n.n.)”[243]. Mai exact, principiul numit ASOCIAȚIE și care „[…] nu e (nimic altceva – n.n.) decât o intenționalitate (este însă și – n.n.) […] forma transcendentală a vechiului concept asociaționist al lui Hume, «la care fenomenologia a găsit accesul foarte târziu»[244].”[245]. Manifestată „În această nouă formă („forma transcendentală” – n.n.), «asociația» îmbrățișează un ansamblu întins de legi esențiale ale intenționalității, care prezidează la constituirea concretă a lui ego pur […]”[246]. Totodată, „[…] ea («asociația» – n.n.) desemnează […] (ceva – n.n.)”[247]: „o regiune”[248]; „o regiune de apriori

---

[243] Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 309.

[244] Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes*, Arm. Collin, Paris, 1931, pag. 68., *apud* Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 309–310.

[245] Cf. Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes*, Arm. Collin, Paris, 1931, pag. 68., *apud* Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 309–310.

[246] Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310.

[247] Cf. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 68, *apud* Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310.

[248] Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310.

«înnăscut»„[249]. Această regiune este una cu totul specială pentru ego; ea face posibilă existența oricărui ego, inclusiv existența lui „ego ca atare"[250]. Regiunea respectivă este ca un adevărat *mediu amniotic* pentru fiecare ego, pentru existența și activitatea tuturor ego-urilor. Camil Petrescu surprinde acest aspect și îl expune cu un foarte înalt grad de precizie, așa cum vedem în următoarea expresie propozițională: „«asociația» [...] desemnează o regiune de apriori «înnăscut», fără (de – n.n.) care un ego ca atare ar fi imposibil"[251].

Să reținem că mediul de viață al oricărui ego pur este exact această „regiune de apriori «înnăscut»„[252], regiune pe care o desemnează asociația, *id est* principiul universal al genezei pasive. Apoi, să trecem la analiza alineatului final al paragrafului 32, alineat care se întinde pe nu mai puțin de o pagină. Aici, Camil Petrescu începe cu o constatare: constatarea că Edmund Husserl a înlocuit „[...] un principiu transcendental cu o activitate

---

[249] Cf. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 68, *apud* Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică"*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310.

[250] Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică"*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310.

[251] Cf. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, p. 68, *apud* Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică"*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310.

[252] Cf. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, pag. 68, *apud* Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică"*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310.

imanentă […]”[253] și că această înlocuire „anulează (crede Husserl – n.n.) existența unei lumi în sine transcendente conștiinței pure, a unei realități naturale, în sensul categoriilor ei (cazualitate, substanțialitate, lege fizică etc.).”[254] Prin respectiva înlocuire a unui principiu transcendent cu o activitate imanentă, Husserl nu face ceea ce crede că face, *id est* anularea transcendenței raportate la conștiința pură, ci construiește involuntar un tip special de idealism: „[…] un *idealism transcendental* (s.a.), în care universul întreg apare drept constituire genetică și statică, intențională.”[255].

Interpretarea aceasta asupra convingerii lui Husserl este utilă, dar insuficientă pentru însuși Camil Petrescu întrucât ea nu reușește să risipească întrebarea despre modul „[…] cum acest flux universal de sinteze active și pasive, desfășurat în imanența conștiinței, poate câștiga o semnificație […]”[256]. Fără răspuns viabil rămâne întrebarea: Cum poate acest flux (de sinteze) din imanența conștiinței să dobândească „[…] acea evidență (clara et distincta perceptio) pe care Descartes o întărea prin invocarea autorității divine?”[257]. Dacă filosoful Camil Petrescu apreciază această întrebare ca pe o problemă rezolvabilă în cadrul substanțialismului, „Husserl declară […] această problemă

---

[253] Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310.

[254] *Ibidem,* p. 310.

[255] *Ibidem,* p. 310.

[256] *Ibidem,* p. 310.

[257] *Ibidem,* p. 310.

drept o «contradicție»”[258], *id est* problemă insolubilă. Nu este nevoie „[…] să te oprești, ca Descartes, în pragul transcendentalului (ca să iei calea deductivă) […]”[259]. Poți, în schimb, să faci altceva: să „urmărești nemijlocit pe *ego concret* (s.a.), în toate zonele concrete ale existenței lui.”[260]. Și mai poți să faci ceva care este chiar necesar și care trebuie făcut: „[…] trebuie să recunoști că orice problemă transcendentală ori imanentă se pune *numai* (s.n.) în interiorul conștiinței, în domeniul subiectivității transcendentale.”[261].

Toate cele spuse mai sus sunt propoziții adevărate și inferențe logice corecte, conchide Camil Petrescu, dar „Nu e mai puțin […] adevărat că aici pare să se deseneze (să se configureze – n.n.) și o renunțare la orice transcendent al eului pur, fie ea și sui generis, cum lăsau să se înțeleagă *Ideen* (s.a.).”[262]. Numai că *renunțarea la orice transcendent se dovedește a fi imposibilă,* așa cum însuși Husserl a constatat. Căci, reducția fenomenologică este

---

[258] Cf. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, pag. 70–71, *apud* Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică”*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310.

[259] Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică”*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310

[260] *Ibidem,* p. 310.

[261] Cf. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, pag. 70–71, *apud* Camil Petrescu, „Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310.

[262] Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică”*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310.

una incompletă și reziduul fenomenologic nu cuprinde doar eul pur sau conștiința transcendentală; el, reziduul fenomenologic, mai cuprinde și următoarele două entități transcendentale și ireductibile fenomenologic, eidetic sau transcendental: șirul numerelor naturale și o teorie viabilă despre șirul numerelor naturale. Dacă nu ar fi așa – dacă nu ar rămâne nereduse aceste două entități transcendente – atunci nu ar fi posibilă nici o teorie despre eul pur sau conștiința transcendentală. Așa încât, conchidem (în conformitate cu sensul explicit al filosofiei fenomenologice husserliene) că reziduul fenomenologic de sorginte husserliană este structurat și are o structură alcătuită din următoarele trei ireductibile entități: 1) ireductibilul eu pur, *id est* ireductibila conștiință *transcendentală;* 2) ireductibilul transcendent șir al numerelor naturale; 3) ireductibila transcendentă teorie despre șirul numerelor naturale. Interesant este faptul că reziduul fenomenologic reunește – în o structură ireductibilă – o entitate *transcendentală* și două entități transcendente: entitatea transcendentală coexistă cu cele două entități transcendente, în cadrul unor nefirești raporturi de concordanță, căci natura transcendentalului este alta decât natura oricărui transcendent.

În acest context de idei se impune să semnalăm un adevăr despre insuficiența substanțialismului fenomenologic: adevărul că lui Camil Petrescu îi scapă ideea husserliană despre ireductibilitatea fenomenologică a șirului numerelor naturale, deși nu îi scapă husserliana idee despre caracterul necesar al ireductibilității fenomenologice a unui transcendent care face posibilă construcția a cel puțin o teorie privitoare la conștiința transcendentală (*id est* la eul pur). Triada structurii reziduului

fenomenologic de producție husserliană este – cel puțin în aparență – un mister: un mister încifrat în chiar *incompletitudinea* tuturor reducțiilor tematizate de întemeietorul filosofiei fenomenologice, al filosofiei care se dovedește a fi o „știință riguroasă" sau chiar o „**FILOSOFIE ȘTIINȚIFICĂ**". Căci, terenul pentru încolțirea germenului filosofiei științifice era deja fertilizat și pregătit încă din epoca în care trăia și activa Edmund Husserl. Semnalul pentru nașterea filosofiei științifice fusese dat de însuși creatorul disciplinei pe care și-a numit-o *„FILOSOFIA CA ȘTIINȚĂ RIGUROASĂ"*, așa încât posteritatea este datoare să elaboreze ceea ce am putea numi (parafrazându-l pe Husserl) **FILOSOFIA CA FILOSOFIE ȘTIINȚIFICĂ** sau chiar **FILOSOFIA ȘTIINȚIFICĂ**. Ne amintim (de exemplu) că: știința deschisese deja *poarta de intrare în filosofie* prin știința economică, știință care a fost considerată „antecamera filosofiei" încă din secolul al XIX-lea. Petty, Smith, Ricardo – trei dintre cei mai de seamă reprezentanți ai economiei politice clasice engleze – au elaborat teorii economice științifice concordante, teorii care au deschis porțile ferecate ale filosofiei și care au științificizat-o (cel puțin în germene). Științificizarea filosofiei a luat amploare prin matematicizarea ei, prin aplicarea matematicii în domeniul reflecției specifice activității filosofice. Avem atâta știință, într-o disciplină a spiritului, câtă matematică putem să aplicăm (și aplicăm) în ea, în respectiva disciplină a spiritului; ceea ce nu înseamnă că trebuie să abuzăm de virtuțile matematicilor și să matematicizăm filosofia până la suprimarea specificului ei constând în faptul că este o concepție generală despre lume și viață, *id est* un sistem de răspunsuri la întrebările noastre despre locul, rolul, *rostul* (sensul) existenței fiecărei entități

integrate în ansamblul universului, în totalitatea entităților care ne înconjoară și care ne compun ființa numită om. Chiar dacă antropomorfizăm universul (și îl antropomorfizăm, vrând-ne-vrând), filosofia continuă să își păstreze sensul aparte, specificul indestructibil, și să reînceapă mereu din momentul în care ne punem întrebarea despre locul, rolul, rostul sau sensul a ceva din universul în care trăim și la care ne raportăm, în calitatea noastră de individualități, de ființe umane unice, unicate, ireductibile și IREPETABILE.

Diferențierea și *specializarea* disciplinelor științifice constituie o realitate durabilă și care durează, dar și *reintegrarea* științelor continuă concomitent, așa încât achiesăm la concluzia că vom avea o singură știință: ȘTIINȚA ISTORIEI, alături însă – ***considerăm noi*** – de **FILOSOFIA ȘTIINȚIFICĂ**. Știința istoriei (ca unică știință a viitorului) și filosofia științifică (în calitatea ei de unică filosofie veritabilă și socialmente utilă pentru comunitatea umană a viitorului) vor atrage toate resursele capabile să le susțină în constituirea și dezvoltarea lor progresivă. Și, încă ceva mai avem de spus despre evoluția predictibilă a omenirii: toate drumurile (cu sau fără obstacole surmontabile) duc la om, la ***OMUL TOTAL***, la omul concret înțeles ca entitate reală rațională, bio-psiho-socio-culturală și istorică.

«32. Principiul universal al genezei pasive, care constituie toate obiectele pe care le găsește activitatea, se numește *asociație* și nu e decît o intenționalitate, forma transcendentală a vechiului concept asociaționist al lui Hume, „la care fenomenologia a găsit accesul foarte tîrziu". În această nouă formă, „asociația" îmbrățișează un ansamblu întins de legi esențiale ale intenționalității, care prezidează

la constituirea concretă a lui ego pur, ea desemnează o regiune de apriori „înnăscut", fără care un ego ca atare ar fi imposibil[263].

Dar, evident, înlocuind un principiu transcendent cu o activitate imanentă, Husserl socoate că anulează existența unei lumi în sine transcendente conștiinței pure, a unei realități naturale, în sensul categoriilor ei (cauzalitate, substanțialitate, lege fizică etc), realizînd astfel un *idealism transcendental,* în care universul întreg apare drept constituire genetică și statică, intențională. Rămîne întrebarea, cum acest flux universal de sinteze active și pasive, desfășurat în imanența conștiinței, poate cîștiga o semnificație, obiectivă, acea evidență (clara et distincta perceptio) pe care Descartes o întărea prin invocarea autorității divine. Husserl declară însă această problemă drept o „contradicție". Dacă în loc să te oprești, ca Descartes, în pragul transcendentalului (ca să iei calea deductivă) urmărești nemijlocit pe *ego concret,* în toate zonele concrete ale existenței lui, trebuie să recunoști că orice problemă transcendentă ori imanentă se pune numai în interiorul conștiinței, în domeniul subiectivității transcendentale[264]. Nu e mai puțin însă adevărat că aci pare să se deseneze și o renunțare la orice transcendent al eului pur, fie ea și sui generis, cum lăsau să se înțeleagă *Ideen*.»[265]

---

[263] Edmund Husserl, *op.cit*., pag. 68, *apud* Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică"*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței,* vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310.

[264] Edmund Husserl, *op.cit*., pag. 68, *apud* Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică"*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței,* vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 70–71.

[265] Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică"*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței,* vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 309–310.

II.4. Intenționalitate multiplu mediată și intersubiectivitate monadologică

Cum vor sta lucrurile în cadrul idealismului transcendental pe care Husserl tocmai l-a generat? Camil Petrescu răspunde prin comentarii asupra corelațiilor inevitabile dintre idei conținute în expresii lingvistice cum ar fi: „fenomenologia *universală* (s.n.)”[266]; „«centre monadice»„; „*intersubiectivitate monadologică* (s.a.)”; „*ființă în lume* (s.a.)”; „«transcendență» în «imanență»”; „*intenționalitate mediată* (s.a.)”; „*apercepție prin analogie* (s.a.)”; „*aprezentare* (s.a.)”; „*alter-ego* (s.a.)”; „*cuplu original* (s.a.)”; „*sinteza pasivă a identificării* (s.a.)”; „*asociație acuplantă* (s.a.)”; „*unitate de asemănare* (s.a.)”; „un fel de «transgresiune» intențională”; „felul transcendenței *reciproce* (s.a.)”[267] ș.a. La o asemenea enumerare de termeni și/sau concepte ne raportăm printr-o firească uimire: ce *densitate* de idei a realizat Camil Petrescu într-un paragraf (33) desfășurat pe nu mai mult de o pagină (normală) de carte! Dar, să încercăm să deslușim semnificații ale unor expresii din cuprinsul paragrafului respectiv (33).

Mai întâi, înțelegem că „fenomenologia universală”[268] stabilește un raport de concordanță cu „idealismul transcenden-

---

[266] Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310.

[267] Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 310–311.

[268] Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310.

tal"[269], subordonându-i-se; se stabilește un raport de concordanță între cei doi termeni, mai exact, un raport de ordonare: fenomenologia universală este subordonată idealismului transcendental, *id est* idealismul transcendental este supraordonat în raport cu fenomenologia universală (pe care o include ca parte componentă a întregului reprezentat prin idealismul transcendental).

Fenomenologia universală *își va desfășura* inferențele logice, argumentele, tezele etc. în interiorul sferei idealismului transcendental, idealism despre care am fost înștiințați că a fost creat de Edmund Husserl printr-un procedeu aflat la îndemâna oricui: procedeul substituirii, „[...] înlocuind un principiu transcendent cu o activitate imanentă"[270], cum tocmai am arătat în analiza efectuată de noi asupra alineatului final din paragraful 32. Acolo fusese vorba despre o înlocuire în doi pași. Pasul 1 consta (de fapt) într-o *dislocare* a unui principiu, fără ca respectivul principiu dislocat să fie reamplasat; pur și simplu, principiul dislocat rămâne *suspendat* și nu i se mai rezervă nici un alt loc. Și activitatea imanentă este dislocată, dar ea este reamplasată în locul principiului care tocmai fusese dislocat și suspendat. Prin urmare, pasul 2 al înlocuirii este reprezentat printr-o trecere a activității imanente în locul eliberat de principiul transcendent. După parcurgerea pasului 2, activitatea imanentă ocupă tot locul principiului abia dislocat și abia suspendat în afara oricărui circuit de principii transcendente și de activități imanente.

Să revenim la punctul de plecare al analizei paragrafului 33 și să explicităm unele operații pe care le va arăta fenome-

[269] *Ibidem*, p. 310.
[270] *Ibidem*, p. 310.

nologia universală. Iată o primă astfel de operație: operația de indicare „[…] într-un mod sistematic (a modului – n.n.) […] cum un ego se constituie el însuși ca existență în sine, din propria-i esență […].”[271]. Un ego își prelucrează *materia primă* reprezentată prin propria lui esență și își creează *produsul finit* care este reprezentat prin „el însuși ca existență în sine”[272]. Mai exact, produsul finit este ego-ul înțeles în calitatea lui de *„EXISTENȚĂ ÎN SINE*(s.n.)[273]”. Ego-ul ca „existență în sine”[274] este *produsul finit* al reconstituirii sale din propria lui esență. Este evident faptul că prin această ultimă expresie propozițională (formulată de noi) suntem cantonați în plin idealism, cel puțin împreună cu Edmund Husserl și cu filosoful Camil Petrescu. Cum ieșim din constrângerile exercitate asupra noastră de către această canonizare idealistă? Nu răspundem aici la această întrebare. În schimb, vom trece la cea de-a doua indicare, ca să vedem „[…] cum ego constituie în el (însuși – n.n.) pe *ceilalți* (s.a.) (adică pe – n.n.) […] celelalte «centre monadice» (care sunt – n.n.) constituite în propria lui monadă […]”[275]. Înțelegem (și reținem de aici) că monada reprezentată printr-un ego *constituie* în ea pe toate celelalte monade, pe toate „celelalte «centre

---

[271] Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică”*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310.

[272] *Ibidem*, p. 310.

[273] *Ibidem*, p. 310.

[274] *Ibidem*, p. 310.

[275] Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică”*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310.

monadice».”[276]. Toate monadele (*id est* toate ego-urile înțelese în sensul lor fenomenologic husserlian) reconstituie sau reproduc în transcendentalitatea lor (în imanența lor) toate celelalte monade sau ego-uri care le sunt transcendente și care aparțin imperiului transcendenței. Constituirea și reconstituirea ego-urilor sunt tot atâtea (două) acte și/sau trepte ale saltului eurilor din imperiul transcendentului în imperiul transcendentalului, din sfera entităților transcendente în sfera transcendentalității, saltul acesta fiind, evident, **UN SALT CALITATIV**.

Vedem, apoi, că reconstituirea este *atotcuprinzătoare* și că obiectul ei nu se limitează la toate celelalte „«centre monadice»”[277]; obiectul lărgit al reconstituirii mai cuprinde și următoarele *entități adăugate*: „«obiectivitatea», «lumea comună nouă tuturor» și tot ceea ce pentru ego – în eu sau în afară de eu – posedă o valoare existențială”[278].

Toate entitățile transcendente și toate entitățile transcendentale fac obiectul constituirii și reconstituirii, cu condiția ca ele să aibă o valoare existențială pentru cel puțin un ego.

O determinare a domeniul transcendental (înțeles – n.n.) ca *intersubiectivitate monadologică* (s.a.) necesită un spațiu amplu pentru expunerea ei. Acest domeniu transcendental apare ca produs al reducției transcendentale considerată ca experiență

[276] *Ibidem*, p. 310.

[277] Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică”*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310.

[278] Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică”*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 310.

transcendentală: are loc o trecere de la „experiența altuia […] la *propria mea sferă de apartenență* (s.a.), (sferă – n.n.) în care se găsesc, mai întâi, propriul meu corp ca singurul meu *corp organic* (s.a.) în lumea redusă, singurul meu corp de care pot dispune în mod nemijlocit, în sfârșit, «un corp psiho-fizic», suflet și «eu personal», întregit în natură grație acestui corp"[279]. Să recapitulăm și să reținem în memorie lista prescurtată a componentelor sferei mele de apartenență: 1) „propriul meu corp"[280]; 2) „«un corp psiho-fizic»"[281]; 3) un „suflet"[282]; 4) un „«eu personal»„[283]. Sunt, deci, patru astfel de elemente incluse în *„propria mea sferă de apartenență*(s.a.)"[284]. Să le delimităm mai riguros statutul ontic.

Astfel, primul element este chiar corpul meu, chiar „propriul meu corp"[285]; el este înțeles (și trebuie înțeles) în sens restrâns „ca singurul corp organic (ce există – n.n.) în lumea redusă"[286], *id est* în lumea care a suferit reducțiile fenomenologică, eidetică, transcendentală. Totodată, „propriul meu corp (înțeles – n.n.)

---

[279] *Ibidem,* p. 310.

[280] I*dem*, p. 311.

[281] Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*", in Camil Petrescu, *Doctrina substanței,* vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 311.

[282] *Ibidem,* p. 311.

[283] *Ibidem,* p. 311.

[284] Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*", in Camil Petrescu, *Doctrina substanței,* vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 311.

[285] Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*", in Camil Petrescu, *Doctrina substanței,* vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 311.

[286] *Ibidem,* p. 311.

ca singurul *corp organic* (s.a.) (existent – n.n.) în lumea redusă”[287] are o proprietate remarcabilă: proprietatea de a fi „singurul corp de care pot dispune în mod nemijlocit”[288], de la sine fiind înțeles faptul că eu pot să dispun numai indirect, mijlocit, mediat sau/și multiplu mediat de corpurile organice ale celorlalți oameni, ale semenilor mei.

Despre cel de-al doilea element – *id est* acel „«un corp psiho-fizic»”[289] – există date informaționale furnizate inclusiv de doctrina dualismului psiho-fizic, date informaționale despre care nu vom emite inferențe în economia spațiului de discurs al nostru. În caz contrar, am ajunge la dezvoltări teoretice despre idei ca substanța corporală, substanța gânditoare, substanța spirituală, acorporalitatea substanței gânditoare, aspațialitatea substanței cugetătoare și alte asemenea entități, care sunt cel puțin problematice. Important este, însă, faptul că orice „«eu personal» (poate fi – n.n.) […] întregit în natură grație acestui corp (psiho-fizic – n.n.)”[290]; controversatul «corp psiho-fizic» este întregitorul în natură al fiecărui „«eu personal»”[291] natural sau redus prin *reducția eidetico-fenomenologico-transcendentală.*

Ce se poate spune despre mine, în timp ce sunt privit din punctul de vedere al filosofiei fenomenologice husserliene? Se

---

287 *Ibidem*, p. 311.

288 *Ibidem*, p. 311.

289 *Ibidem*, p. 311.

290 Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică”*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 311.

291 Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică”*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 311.

poate spune − cu certitudine apodictică – faptul că eu „Am […] o apercepție a mea, care mă transformă într-o ființă în lume”[292], iar această rostire despre mine nu mă poate lăsa indiferent sau insensibil; ea, știrea despre mine, îmi provoacă o emoție, căci *fără cunoaștere umană nu există emoții umane*. Camil Petrescu nu insistă asupra acestui aspect, asupra relațiilor dintre procesele cognitive și procesele afective; pe el îl interesează aici, în acest context al analizei alineatului 2 din paragraful 33, „O analiză *strictă* (s.n.) (asupra potențialității – n.n.) […] acestei *sfere primordiale* (s.a.), care e o «transcendență» în «imanență»”[293].

Putem spune că: „[…] o «transcendență» în «imanență»”[294] este o expresie propozițională care stârnește nedumerirea cititorului, cu toate că ea este plină de farmec și de mister; un împătimit al fenomenologiei transcendentale ar putea chiar să vibreze la percepția audio-vizuală a sus citatei expresii propoziționale. Numai că respectiva expresie nu este un joc de cuvinte opozabile, ci este transpunerea și traducerea în mintea omului a unei existențe cu dublu caracter: 1) Caracterul de existență reală (*e.g.* talerii din buzunarul lui Kant); 2) Caracterul de existență ireală, transcendentală (*e.g.* talerii din mintea aceluiași Immanuel Kant). *Banii din mintea mea au existență, dar nu au realitate* și cu ei nu pot să cumpăr nimic. Pe de altă parte, banii din buzunarul meu (banii empirici existenți ca monede, bancnote) *există și au realitate*: *au realitate cu putere de cumpărare*; existența lor are o realitate

---

[292] *Ibidem*, p. 311.
[293] *Ibidem*, p. 311.
[294] *Ibidem*, p. 311.

înzestrată cu putere de cumpărare, putere pe care o simt la piața cu bunuri economice.

*

În continuare, Camil Petrescu – **cel care a văzut idei** prin personajul(Gelu Ruscanu) căruia i-a dat viață platoniciană – ar putea să spună: „Primul pas, pe care îl fac (eu, Camil Petrescu – n.n.) pentru constituirea lumii obiective întâmpină existența unui *altuia* (s.a.), a cărui experiență internă eu nu pot să o am, dar pe care-l pot realiza printr-o oarecare *intenționalitate mediată* (s.a.). Aceasta este o coexistență, pe care n-o am «în persoană», ci *printr-o apercepție prin analogie* (s.a.)[295] numită *aprezentare* (s.a.), care apare cu sensul unui *alter-ego* (s.a.).”[296].

Apare aici termenul *„alter-ego*(s.a.)”[297], în replică târzie și multiplu mediată la termenul „EGO”[298]; apoi, intră în conjuncție *„ego* (s.a.) și *alter-ego* (s.a.)”[299], despre care aflăm că „sunt dați într-un *cuplu original* (s.a.), care e una dintre *formele primitive* (s.n.) ale sintezei pasive, pe care, spre deosebire de *sinteza pasivă a identificării* (s.a.), Husserl vrea s-o numească *asociație* (s.a.), în

[295] Cf. Edmund Husserl, *Mediationes cartésiennes*, pag. 92, *apud* Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică”*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 311.

[296] Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică”*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 311.

[297] *Ibidem*, p. 311.

[298] *Idem*, p. 310.

[299] Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică”*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 311.

speță o *asociație acuplantă* (s.a.), dată într-o *unitate de asemănare* (s.a.)."[300].

II.4.1. Pluralitatea „unităților de asemănare"

Pot exista mai mult de două unități de asemănare; în această situație „[…] se constituie *unitatea fenomenală a grupului* (s.n.), a pluralității, unde apare ca esențială un fel de «transgresiune» intențională, care se stabilește în ordinea genetică."[301]. Edmund Husserl nu rămâne la o constatare statică a existenței posibilității unei pluralități a unității de asemănare, conchide Camil Petrescu: „Cu sagacitatea analitică obișnuită, (Ed.Husserl – n.n.) descrie caracteristicile relațiilor ego și alter ego, felul transcendenței reciproce, verificată prin experiențele succesive, specific mediate, ale *aprezentării* (s.a.)."[302].

Să revenim la acea fascinantă „apercepție prin analogie"[303] și să încercăm o apreciere obiectivă a virtuților ei cognitive: ea este „numită aprezentare (și nu întâmplător – n.n.) […] apare cu sensul unui *alter-ego* (s.a.)"[304]. Astfel, respectiva „aprezentare"[305] realizează pătrunderea subiectului cunoscător în straturile de profunzime ale inepuizabilului obiect al cunoașterii și îi prezentifică

300 *Ibidem*, p. 311.

301 *Ibidem*, p. 311.

302 Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică"*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 311.

303 *Ibidem*, p. 311.

304 *Ibidem*, p. 311.

305 Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică"*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 311.

(apoi) straturi de sens și/sau de semnificație, ori amețitoare adâncimi de esență. Să revenim și la acel „fel (specific – n.n.) de «transgresiune» intențională, care se stabilește în ordinea genetică”[306]. Observăm că deja se face vorbire despre *genetism*, despre *inserția principiului mișcării* și al dinamismului în o ordine care încetează să mai fie statică și care **devine mult așteptata ordine genetică**, *id est* o ordine aflată în continue mișcări, evoluții, dezvoltări progresive (cu păstrarea de proporții și echilibre dinamice). Chiar dacă reușește să aducă atingere cognitivă forței motrice a dezvoltării și izvorului mișcării, Edmund Husserl ajunge în imediata vecinătate a contradicției înțeleasă în dubla ei calitate de izvor al mișcării și de forță motrice a dezvoltării lumii naturale, cât și a lumii reduse fenomenologic. Prin aceasta, **temporalitatea este reinserată în structurile universului** și genetismul salvează postulatul istoricității tuturor entităților care compun existența universală, motiv pentru care ***este revigorată fenomenologia istoriei***. Genetism și istoricitate, istoricitate și genetism; iată două principii complementare și compatibile cu sensul fenomenologiei husserliene și al celor posthusserliene.

În a treia revenire, să dezvoltăm analiza unui fragment de o surprinzătoare densitate ideatică și de o impresionantă încărcătură cognitivă. *Intersubiectivitatea monadologică* (s.a.) este nucleul central al fragmentului pe care îl vizăm prin a treia noastră revenire în conținutul ideatic al paragrafului 33. Ne amintim acum (și aici) că intersubiectivitatea este însă și finalitatea pe care o țintește Edmund Husserl prin aplicarea succesivă și sistematică

[306] *Ibidem,* p. 311.

asupra lumii naturale a celor trei modalitățiii de reducție: reducțiile fenomenologică, eidetică și transcendentală. Intersubiectivitatea monadelor reprezentate prin toate eurile și tipurile de euri este *limita pe care o poate atinge cunoașterea*; este linia de frontieră, dincolo de care nu se poate trece. Căci, această intersubiectivitate este una transcendentală și ea constituie punctul terminus al cunoașterii, *causa finalis, id est* conexiunea universală, infinită (și tematizată în tot mai multe sisteme filosofice).

> «33. În idealismul transcendental, fenomenologia universală va arăta, într-un mod sistematic, cum un ego se constituie el însuși ca existență în sine, din propria-i esență; iar, în al doilea rînd, va arăta cum ego constituie în el pe *ceilalți* (celelalte „centre monadice" constituite în propria lui monadă), „obiectivitatea", „lumea comună nouă tuturor" și tot ceea ce pentru ego – în eu ori în afara de eu – posedă o valoare existențială.
>
> Spațiul nu ne mai îngăduie să urmărim de aproape această determinare a domeniului transcendental ca *intersubiectivitate monadologică* a celei ce duce de la acel fel de Einfühlung (experiența altuia) din *Ideen*, printr-o reducție a experienței transcendentale la *propria mea sferă de apartenență*, în care găsesc, mai întîi, propriul meu corp ca singurul *corp-organic* în lumea redusă, singurul corp de care pot dispune în mod nemijlocit, în sfîrșit, „un corp psiho-fizic", suflet și „eu personal", întregit în natură grație acestui corp. Am, cu alte cuvinte, spune Husserl, *o apercepție a mea. care mă transformă într-o ființă în lume.* O analiză strictă, însă, va descrie potențialitatea acestei *sfere primordiale*, care e o „transcendență" în „imanență". Primul pus, pe care îl fac pentru constituirea lumii obiective, întâmpină existența unui *altuia*, a cărui experiență internă eu nu pot să o am, dar pe care-l pot realiza printr-o oarecare *intenționalitate mediată.* Aceasta este o coexistență, pe care n-o am „în persoană", *ci printr-o apercepție prin analogie*[307]

[307] *Ibidem*, p. 92.

numită *aprezentare,* care apare cu sensul unui *alter-ego. Ego* și *alter-ego* sînt dați într-un *cuplu original,* care e una dintre formele primitive ale sintezei pasive, pe care, spre deosebire de *sinteza pasivă a identificării,* Husserl vrea s-o numească *asociație,* în speță o *asociație acuplantă,* dată într-o *unitate de asemănare.* Dacă sînt mai mult de două unități, se constituie unitatea fenomenală a grupului, a pluralității, unde apare ca esențială un fel de transgresiune" intențională, care se stabilește în ordinea genetică. Cu sagacitatea analitică obișnuită, descrie caracteristicile relațiilor ego și alter ego, felul transcendenței reciproce, verificată prin experiențele succesive, specific mediate, ale *aprezentării.*»[308]

II.5. Între „domeniul intersubiectivității"[309] și „comunitatea monadelor"[310]

Statutul ontic superior al *comunității monadelor* este dovedit de raportarea analitică a acestui tip de comunitate la entități conexe, precum: „«ființa comună a naturii»"[311]; „«ființa […] ***CORPULUI*** (s.n.)»"[312]; „«ființa […] ***EULUI PSIHO-FIZIC*** (s.n.)»"[313]; „«ființa […] ***EULUI PSIHO-FIZIC*** (s.n.)» al celuilalt, *în cuplu cu sfera mea primordială* (s.a.)"[314]. Aceste entități conexate la entitatea

---

[308] Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică"*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 310–311.

[309] *Idem,* p. 312.

[310] *Idem,* p. 311.

[311] *Ibidem,* p. 311

[312] Camil Petrescu, *„Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică"*, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 311.

[313] *Ibidem,* p. 311.

[314] *Ibidem,* p. 311.

numită „comunitatea monadelor”[315] sunt, mai degrabă, propuneri de expresii lingvistice pentru termeni sau/și concepte care ridică probleme în înțelegerea unor semnificații ce decurg din contexte neașteptate de către diferite comunități de cercetări care bat încă la porțile ferecate ale fenomenologiei. Entitatea inspirată din filosofia lui Leibniz – și care poartă numele de „*comunitatea monadelor* (s.a.)”[316] – constituie (în interpretarea husserliană), „în primul rând, «ființa comună a naturii»”[317]. La rândul ei, „«ființa comună a naturii»”[318] o cuprinde „pe aceea a «corpului» și a «eului psiho-fizic» al celuilalt, *în cuplu cu sfera mea primordială* (s.a.)”[319], într-o relație de incluziune în trepte. Referindu-se la sus citatele expresii de producție husserliană, Camil Petrescu sublinia faptul că respectivele expresii citate sunt, de fapt, „propuneri”[320] făcute de Edmund Husserl, propuneri despre care este util să aflăm următoarele adevăruri: „Aceste propuneri *par* (s.n.) ori prea simple (ceea ce nu e cazul) ori prea *enigmatice* (s.n.), cînd sunt considerate cu interes filosofic, dar, după Husserl, *enigma acestei realizări dispare* (s.n.), dacă vedem în actul constituirii *altuia, o sinteză* (s.a.) între un *nucleu de reprezentări* (s.a.), percepția corpului fizic și a tuturor actelor de experiență de o parte și aprezentarea însăși, în așa măsură încât, *într-un anume sens* (s.n.), putem vorbi

---

315 *Ibidem,* p. 311.

316 *Ibidem,* p. 311.

317 Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*”, in Camil Petrescu, *Doctrina substanței,* vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 311.

318 *Ibidem,* p. 311.

319 *Ibidem,* p. 311.

320 *Ibidem,* p. 311.

ca de o *percepție a celuilalt* (s.a.). Cum și celălalt are percepția mea, se poate vorbi de o identitate între sistemele respective de fenomene, legate prin intenționalitate."[321]. În felul acesta, „Lumea subiectivă odată constituită, cu timpul său obiectiv, cu oamenii săi obiectivi, (care sunt – n.n.) *subiecte de gândire posibile, înlesnește înțelegerea supra-temporalității* (s.n.) (sau a atemporalității – n.n.) ***OBIECTELOR IDEALE*** (s.a.) care nu au decât o *omnitemporalitate* (s.a.)."[322].

Implicați în această situație cognitivă concretă, putem observa cum „*comunitatea monadelor* (s.a.)"[323] activează și reactivează în calitatea ei de comuniune care reprezintă „Comunitatea *temporală* (s.n.) a monadelor"[324]. Aici se impune o precizare menită să clarifice raporturile dintre „Comunitatea temporală a monadelor"[325], inseparabilitatea monadelor care compun „Comunitatea temporală a monadelor"[326], „constituirea unei lumi (cosmice – n.n.) și a unui *timp cosmic* (s.n.), precizare impusă de Camil Petrescu și având următoarea formulare: „Comunitatea temporală

---

321 Cf. Edmund Husserl, *Mediationes cartésiennes*, pag. 109, *apud* Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*", in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 311–312.

322 Cf. Edmund Husserl, *Mediationes cartésiennes*, pag. 109, *apud* Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*", in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 312.

323 Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*", in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 311.

324 *Idem*, p. 312.

325 *Ibidem*, p. 312.

326 *Ibidem*, p. 312.

a monadelor, legate mutual și reciproc în constituirea lor, este inseparabilă, căci e legată cu constituirea unei lumi și a unui timp cosmic."[327]. Explicitarea husserliană a „experienței «celuilalt»"[328] nu este lipsită de rezultate; dimpotrivă, ea își produce efectele, iar aceste efecte sunt concretizate în „Rezultatele metafizice"[329] ale respectivei explicitări a „experienței «celuilalt»"[330]. Astfel, „rezultatele metafizice – în sensul că *doar rezultatele cunoașterii ultime sunt adevărata metafizică pentru Husserl* (s.n.) – ale explicitării experienței «celuilalt», le vede el în îndreptățirea, care nu se poate refuza acestei explicații, de a afirma existența unei *comunități universale și unice*(s.a.). «Nu poate să fie în realitate decât o singură comunitate de monade, aceea a tuturor monadelor existente, prin urmare, o singură lume obiectivă și un timp unic obiectiv, un singur spațiu obiectiv, o singură natură și această singură și unică natură trebuie să existe, de vreme ce eu port în mine structuri care implică coexistența altor monade»[331]."[332].

---

[327] *Ibidem,* p. 312.

[328] Cf. Edmund Husserl, *Mediationes cartésiennes*, pag. 120, *apud* Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*", in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 312.

[329] Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*", in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 312.

[330] Cf. Edmund Husserl, *Mediationes cartésiennes*, pag. 120, *apud* Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*", in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 312.

[331] Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes* , Arm. Collin, Paris, 1931, pag. 120., *apud* Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*", in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 312.

Pe de o parte, așa se prezintă situația: așa cum a fost ea explicitată mai sus. Însă: „Nu fizica ori fiziologia, pe de altă parte, ne vor explica «originea psihologică» a «timpului», a «spațiului» ori a «lumii experienței», ci intenționalitatea în sensul explicitat în corelația noetică-noematică, dar pentru că, totuși, Kant cel dintâi – deși într-un mod limitat și puțin clar – a văzut, în *Critica rațiunii pure*, un *aprioric noematic al intuiției sensibile* (s.n.), «complementul fenomenologic transcendental al problemelor constituirii», Husserl numește acest grup de cercetări *Estetica transcendentală* (s.a.) («luat într-un sens mult lărgit»), dar refuză să numească «Analitică transcendentală» «etajul superior al aprioricului constitutiv, acel al lumii obiective și al multiplicităților», care îl constituie, acesta rămânând rezervat «teoriei experienței celuilalt», «problemei Einfühlung-ului»"[333]. Așa se face că „Domeniul transcendental a devenit domeniul intersubiectivității."[334], explicitează Camil Petrescu.

Din lunga explicitare prezentată mai sus desprindem următoarele *idei clarificatoare*: (1) „intenționalitatea în sensul explicitat în corelația noetică-noematică" funcționează în calitatea ei de SCHEMĂ EXPLICATIVĂ pentru „«originea psihologică» a «timpului», a «spațiului» ori a «lumii experienței»" iar „fizica ori fiziologia"

---

[332] Cf. Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes*, Arm. Collin, Paris, 1931, pag. 120, *apud* Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*", in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 312.

[333] Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*", in Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 312.

[334] *Ibidem*, p. 312.

nu îndeplinesc nici un rol în explicarea originii psihologice a entităților care au fost prezentate (mai sus) între ghilimele; (2) Kant a întrezărit, în premieră absolută, în *Critica rațiunii pure*, acel „aprioric noematic al intuiției sensibile", despre care putem spune că reprezintă „«complementul fenomenologic transcendental al problemelor constituirii»"; (3) aprioricul „constitutiv" este *multiplu structurat* sau/și etajat, având un etaj „superior" reprezentat prin „acel (etaj – n.n.) al «lumii obiective și al multiplicităților, care îl constituie (pe însuși aprioricul *constitutiv* – n.n.) […]»"; (4) ceea ce Husserl numește „«etajul superior al aprioricului constitutiv»" este netematizat (deocamdată), „[…] rămânând rezervat «teoriei experienței celuilalt»[…]", sau „teoriei experienței (alterității – n.n.)" (*VIDE* Camil Petrescu, *op*. *cit*. vol. II.).

«34. O treaptă imediat superioară este *comunitatea monadelor,* constituind, în primul rînd, „ființa comună a naturii", cuprinzînd-o pe aceea a „corpului" și a „eului psiho-fizic" al celuilalt, *în cuplu cu sfera mea primordială.* Aceste propuneri par ori prea simple (ceea ce nu e cazul) ori prea enigmatice, cînd sînt considerate cu interes filosofic, dar, după Husserl, enigma acestei realizări dispare, dacă vedem în actul constituirii *altuia, o sinteză* între un *nucleum de reprezentări,* percepția corpului fizic și a tuturor actelor de experiență de o parte și aprezentarea însăși, în așa măsură încît, într-un anume sens, putem vorbi ca de o *percepție a celuilalt.* Cum și celălalt are percepția mea, se poate vorbi de o identitate între sistemele respective de fenomene, legate prin intenționalitate[335]. Lumea subiectivă odată constituită, cu timpul său obiectiv, cu oamenii săi obiectivi, subiecte de gîndire posibile, înlesnește înțelegerea supra-temporalității *obiectelor ideale,* care nu au decît o *omnitemporalitate.*[336]

[335] *Idem*, p. 109.

[336] *Ibidem*, p. 109

Comunitatea temporală a monadelor, legate mutual și reciproc în constituirea lor, este inseparabilă, căci e legată cu constituirea unei lumi și a unui timp cosmic. Rezultatele metafizice – în sensul că doar rezultatele cunoașterii ultime ale existenței sînt adevărata metafizică pentru Husserl – ale explicitării experienței „celuilalt", le vede el în îndreptățirea, care nu se poate refuza acestei explicații, de a afirma existența unei *comunități universale și unice.* „Nu poate să fie în realitate decît o singură comunitate de monade, aceea a tuturor monadelor existente, prin urmare, o singură lume obiectivă și un timp unic obiectiv, un singur spațiu obiectiv o singură natură și această singură și unică natură trebuie să existe, de vreme ce eu port în mine structuri care implică coexistența altor monade"[337].

Nu fizica ori fiziologia, pe de altă parte, ne vor explica „originea psihologică" a „timpului", a „spațiului" ori a „lumii experienței", ci intenționalitatea în sensul explicitat în corelația noetică-noematică, dar pentru că, totuși, Kant cel dintîi – deși într-un mod limitat și puțin clar – a văzut, în *Critica rațiunii pure,* un aprioric noematic al intuiției sensibile, „complementul fenomenologic transcendental al problemelor constituirii", Husserl numește acest grup de cercetări *Estetica transcendentală* („luat într-un sens mult lărgit"), dar refuză să numească „Analitică transcendentală" „etajul superior al aprioricului constitutiv, acel al lumii obiective și al multiplicităților, care îl constituie, acesta rămînînd rezervat „teoriei experienței celuilalt", „problemei Einfühlung-ului".

Domeniul transcendental a devenit domeniul intersubiectivității.»[338], *id est* societatea umană.

[337] *Idem*, p. 120.

[338] Camil Petrescu, „*Husserl. O introducere în filosofia fenomenologică*", in Camil Petrescu, *Doctrina substanței,* vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 311–312.

CAPITOLUL III.

CONFIGURAREA FENOMENOLOGIEI ISTORIEI

III.1. Protofilosofia istoriei

Academicianul Gheorghe Vlăduțescu pledează, cu argumente consistente, pentru filosofia istoriei. În capitolul VII (din *Filosofia primelor secole creștine*) intitulat „Pentru o filosofie a istoriei. Eusebiu de Cezareea", Gheorghe Vlăduțescu dezvoltă analiza profund științifică a operei lui Eusebiu de Cezareea, surprinzându-i valoarea în contexte filosofice istoricește determinate. Începutul capitolului VII este reprezentat prin chiar citatul care justifică efortul eroic al lui Eusebiu, al celui care a elaborat o „**Istoriografie bisericească** în 10 cărți, dătătoare de seamă pentru o viziune nouă și întemeietoare în acest alt context de civilizație și de spiritualitate"[339]; citatul, foarte lung, exprimă motivația stringentă a lui Eusebiu și opțiunea fermă a academicianului Gheorghe Vlăduțescu „*PENTRU O FILOSOFIE A ISTORIEI…* «În ce mă privește, eu sunt de părere că realizarea prezentei lucrări este de cea mai mare trebuință deoarece până acum, după câte știm, nimeni dintre scriitorii bisericești nu a nutrit nădejdea să scrie cândva o lucrare de acest fel. Nădăjduiesc

[339] Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia primelor secole creștine* Editura Enciclopedică, București, 1995, p. 82.

așadar că ea se va dovedi de foarte mare folos acelor care privesc cu râvnă **spre învățământul folositor al istoriei în general** (s.n.)» (Istoria bisericească, I, 1, 3)”[340]. Istoricii antici sunt evaluați cu obiectivitatea științifică specifică cercetătorului pentru care chintesența culturii spirituale a unei epoci este *Filosofia ca știință riguroasă* (conform expresiei fenomenologului Edmund Husserl); Herodot, Tucidide, Polibiu, Salustiu, Titus Livius, Tacit ș.a. sunt istorici evidențiați pentru contribuția lor la scrierea și la valorificarea istoriei (În special istoricii romani Salustiu și Titus Livius sunt evidențiați pentru pasiunea scrierii istoriei din perspectiva generalizatoare și integratoare a filosofiei, a spiritului care vizează principiul sau începutul, cauza primă (în accepțiunea aristotelică din „Metafizica”) dintr-o perspectivă care transcende imediatitatea faptului istoric individual: „Cu o pasiune pentru eveniment, numai în aparență empiristă, Herodot pe cât se aplica mai mult asupra detaliului, pe atât **se evenimențializa** deschizând povestirea faptelor istorice, după cum avea să observe Claude Levi-Strauss, către reconstrucția antropologică social-culturală; Tucidide și Polibiu sunt explicativi, îndreptând «epideictic» istoriografia, în măsura în care accentuau pe cercetarea cauzelor; romanii, în special Salustiu și Titus Livius, au obsesia începutului în istorie”[341]. Toți acești istorici au resimțit, într-un fel sau altul, nevoia de filosofie și au recurs la virtuțile acestei discipline a spiritului, desțelenind drumul care duce spre filosofia istoriei. Prin urmare, evenimentul care face obiectul științei istorice este nu numai

[340] *Idem*, p. 81.

[341] Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia primelor secole creștine*, Editura Enciclopedică, București, 1995, p. 82.

descris, ci este explicat și interpretat. Interpretarea faptului care se constituie ca obiect al științei istoriei nu este, **însă,** ultima treaptă a cunoașterii adevărului istoric, artistic, moral, științific, filosofic; mai este necesară și utilă treapta cunoașterii adevărului prin aplicarea filosofiei, printr-o filosofie aplicată asupra lui, printr-o operaționalizare mai accentuată a faptului conceptualizat și interpretat din punctul de vedere al totalității realității sociale: „Dar mai operațională, cu mult mai operațională decât interpretarea este și la unul și la celălalt (și la Salustiu și la Titus Livius – n.n.) **ideea unui «invariant istoric»**(s.n.), a începutului ca început, fapt care făcea din istoriografie o cercetare coparticipantă la deslușirea ontologiei umanului”[342]. În felul acesta, istoricii antici (în special Salustiu și Titus Livius) s-au îndreptat spre teoria generală a existenței sociale, spre ontologia umanului, spre filosofia istoriei. Identificarea invarianților grupurilor de transformări este și azi o problemă de o stringentă actualitate, iar soluția la această problemă este cheia care deschide orice experiență reală sau/și posibilă (ca să utilizăm expresia propozițională kantiană din *Critica rațiunii pure*). Ideea invarianților grupurilor de transformări, „ideea unui invariant istoric” înalță gândirea la demnitatea filosofiei istoriei, filosofie pe care o înțelegem ca fundament și parte integrantă a fenomenologiei istoriei; această idee antihazard fortifică structura de rezistență a istoriei și preavertizează cercetătorul asupra legității obiective care guvernează universul uman, lumea privită și înțeleasă ca întreg sistemic.

---

342 *Ibidem*, p. 82.

În continuarea analizei, care atinge straturile de profunzime ale esenței fenomenului istoric, interesul cognitiv al lui Gh. Vlăduțescu este activat și reactivat de contactul cu operele elaborate de Eusebiu și Augustin: „Eusebiu nu se aplică prea stăruitor asupra acestei probleme (a invarianților – n.n.), istoric și epistemologic, în timpul său, altele primând. Riguros, abia Augustin, peste aproximativ un secol, avea să revină, la scara epocii și a opțiunii religioase și filosofice, însă, la o istoriografie întemeiată pe ontologie”[343].

Autorul operei *Filosofia primelor secole creștine* își centrează interesul cognitiv pe impresionanta întreprindere filosofică a lui Eusebiu, cel puțin în capitolul VII (***PENTRU O FILOSOFIE A ISTORIEI. EUSEBIU DE CEZAREEA***), unde îl consideră „o bibliotecă vie, harnic, parcă peste puterile omenești”[344].

Eusebiu trebuie prețuit, la justa lui valoare, pentru următoarele motive: „Eusebiu, asemenea tuturor marilor istorici tradiționali, are convingerea că refacerea trecutului este o îndeletnicire utilă, printr-o pedagogie superioară, de tip paideic; nu renunță decât pentru a da o altă interpretare la problema începutului; știe că istoria presupune istoricitate și o seamă de principii metodologice, în linii mari aceleași, ca în istoriografia clasică”[345]. Într-adevăr, „refacerea trecutului este o îndeletnicire utilă”, întrucât trecutul este plin de învățăminte pentru prezentul și viitorul oamenilor; necunoașterea trecutului ne implică în

---

[343] Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia primelor secole creștine* Editura Enciclopedică, București, 1995, p. 82.

[344] *Idem*, p. 83.

[345] *Idem*, p. 84.

riscul de a repeta istoria însângerată a omenirii sau istoria indezirabilă a unor evenimente individuale, de grup și colective.

În legătură cu opera pe care Eusebiu a scris-o în 10 cărți, se mai impun următoarele precizări: 1. Istoria bisericească „nu este propriu vorbind **o istorie** (s.a.), deși prin aceea că «sunt așezate paralel evenimente și persoane din istoria profană și cea biblică» nu era lipsită de o intenționalitate hermeneutică și de o anume metodă"; 2. Este discutabil faptul că „Eusebiu nu-și va fi început **cronica** de la facerea lumii, ci de la patriarhul Avraam"; 3. Eusebiu operează o reducție ilegitimă asupra istoriei universale a omenirii, istorie pe care o identifică cu istoria creștinismului: „Eusebiu va fi fost interesat de istorie ca istorie a creștinismului"[346].

Din economia textului operei lui Eusebiu transpare nevoia analizei multifactoriale a istoriei, dintr-o dublă perspectivă: sincronică și diacronică. Totodată, din *Istoria eclesiastică* a lui Eusebiu iese în evidență ideea unei necesități istorice imperioase: „necesitatea pentru istorie de a cerceta viața popoarelor în **succesiune** (s.n.), dar și în **sincronie** (s.a.)[347]", în plan diacronic, dar și în simultaneitatea evenimentelor. Succesiunea și simultaneitatea, diacronia și sincronia constituie cupluri categoriale fără de care nu este posibilă cercetarea științifică a istoriei de către istoric: „Una fără alta risca precaritatea, parafrazând o

[346] Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia primelor secole creștine* Editura Enciclopedică, Bucureești, 1995, p. 84.
[347] *Idem*, p. 86.

celebră spusă kantiană, succesiunea fără sincronie fiind oarbă, sincronia fără succesiune, fiind goală”[348].

Eusebiu avea, deci, intuiția succesivismului și a sincronismului, precum și știința istoriografiei, prin care este reverificat și replasat în modernitate ca istoric fondator al filosofiei istoriei: „Eusebiu este, aproape tot timpul, restrictiv, documentându-și principiile cu «istoria bisericească» și aplicându-le acesteia. Dar, tocmai pentru că le restrânge, le dă consistență și rigoare, operaționalitate și, paradoxal, universalitate… Succesivismul și sincronismul, metodic aplicate de Bossuet în *Discours sur l'histoire universelle*, reverifică și replasează în modernitate intuiția și știința istoriografică a lui Eusebiu, fixându-l în condiție de întemeietor”[349]. Aspira la selecționarea faptelor pe baza unor criterii riguroase, la strângerea pasajelor „potrivite din scriitorii de altădată”[350], pentru a le prezenta într-o concepție unitară, „într-o singură expunere istorică”[351]; aspira, astfel, la sinteză, la concretul logic, la unitatea în cadrul diversității, unitate care caracterizează și filosofia istoriei.

III.2. Reflecții asupra istoriei

III.2.1. Ideea kantiană despre istorie

Kant surprinde caracterul legic al procesului istoric; el înțelege istoria ca parte a sistemului de scopuri al fenomenelor

---

348 *Idem*, p. 87.

349 Gheorghe Vlăduțescu, *Filosofia primelor secole creștine* Editura Enciclopedică, București, 1995, p. 87.

350 *Ibidem*, p. 87.

351 *Ibidem*, p. 87.

anorganice și organice. Ca parte a acestui sistem de scopuri, istoria tinde spre scopul moral suprem, scop care este împlinit prin realizarea moralității și a eternității. Înțeleasă ca proces legic, **istoria este procesul de îndeplinire a unui plan al naturii, a unui plan pe care natura și-l ferește de vederea oamenilor**: **„Istoria genului uman o putem considera în întindere mare, ca executarea unui plan ascuns al naturii"**[352].

III.2.2. Filosofia istoriei, la Hegel

În secțiunea „Dumnezeu și istoria", din *Introducere la filosofia istoriei*, Hegel susține că nimic nu este mai adevărat și mai substanțial decât substanța spirituală pe care o numim Dumnezeu: „Substanța spirituală însă, pe care o numim Dumnezeu, este tocmai ceea ce este mai substanțial, mai adevărat"[353]. Această substanță spirituală este însăși gândirea; mai exact, **substanța spirituală numită Dumnezeu este** „gândirea creatoare prin ea însăși"[354]. În istoria universală găsim substanța spirituală în ipostaza ei de gândire creatoare prin ea însăși, întrucât „**Istoria este dezvoltarea naturii lui Dumnezeu într-un anumit element particular"**[355]; acest „element particular" este numai „gândirea creatoare prin ea însăși". Istoria universală este un produs al gândirii creatoare, al rațiunii creatoare, și numai așa poate fi

---

[352] Immanuel Kant, *Ideea unei istorii universale*, București, 1943, p. 66, *apud* ***Prelegeri de istorie a filosofiei universale***, partea I, Centrul de multiplicare al Universității din București, București, 1970, p. 193.

[353] Hegel, *Introducere în filosofia istoriei*, *apud* N. Bagdasar, V. Bogdan, C. Narly, *Antologie filosofică*, Editura Universal DALSI, 1995, p. 484.

[354] *Ibidem*, p. 484.

[355] *Ibidem*, p. 484.

înțeleasă, mulțumitor, istoria: „nici o altă înțelegere nu poate să fie mulțumitoare sau să aibă loc aici. Trebuie să vină în sfârșit timpul ca **producția bogată a rațiunii creatoare, care este istoria universală**, să fie înțeleasă”[356].

III.2.3. Istoria în interpretarea husserliană

Chiar și în concepția lui Edmund Husserl există o istorie; există o istorie în lume și există o lume care își are locul în istorie. Ego-ul transcendental se autoconstituie, dar „se autoconstituie, ca să spunem așa, în unitatea unei «istorii»„[357]. Istoria ego-ului nu este paralelă cu istoria lumii sau cu istoria alter-ego-ului; autoconstituirea ego-ului este un proces, un proces istoric integrat în procesul istoric universal. Nu există istorii paralele, ci istorii convergente și integrate în structura istoriei universale, structură pe care Husserl o desemnează cu termenul de intersubiectivitate. **„Ego-ul concret (monada)”**[358] **face istoria, prin faptul că el se autoconstituie „în cadrul unei geneze sistematice”**[359]. Prin autoconstituire, „ego-ul concret (monada”), ego-ul transcendental și ego-ul redus realizează intersubiectivitatea ego-urilor, iar rezultanta vectorilor care reprezintă ego-urile este însăși istoria, în accepțiunea fenomenologiei husserliene. Tocmai de aceea, **putem vorbi (cu sens) și despre o istorie transcendentală**.

---

356 *Idem*, p. 485.

357 Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 108.

358 *Idem*, p. 104

359 *Idem*, p. 109.

În legătură cu istoria, Husserl conceptualizează „geneza constitutivă”[360], geneză care subîntinde o dublă dimensiune: „geneza activă și cea pasivă”. Autoconstituirea ego-ului transcendental este ea însăși autoconstituire transcendentală. În și prin autoconstituirea transcendentală apar „formele «produselor» rațiunii care au împreună caracterul de irealitate (de obiecte «ideale»)”[361]. Aceste „obiecte «ideale»” există, dar nu au realitate, existența lor fiind caracterizată prin irealitate; ele apar ca finalitate a constituirii prin geneza activă. Dar, nu numai constituirea prin geneza activă are istoria ei, ci însăși constituirea prin geneza pasivă are o istorie a sa: „Însă, în calitatea ei de sinteză a acestei forme – (de sinteză pasivă – n.n.) – **ea are totuși propria sa «istorie» care se manifestă în sine însăși**”[362].

Istoria constituirii prin sinteză pasivă și istoria constituirii prin sinteză activă coparticipă, fiind complementare și făuritoare de istorie universală, de istorie înțeleasă ca interacțiune a ego-urilor.

III.2.4. Concepția lui Raymond Aron asupra istoriei

În „Notă asupra ediției de față”, Sylvie Mesure formulează expresia: „R. Aron «ar vrea să-i smulgă istoriei secretul»”[363]. Apoi, reiterează concluzia că: omul sau cetățeanul „se simte

---

[360] Edmund Husserl, *Meditații carteziene*, Editura Humanitas, București, 1994, p. 110.
[361] *Idem*, p. 111.
[362] *Idem*, p. 112.
[363] Raymond Aron, *Introducere în filosofia istoriei*, Humanitas, București, 1997, p. 10.

angajat în istorie"[364]; opera lui Raymond Aron, susține Sylvie Mesure, „«reflectă neliniștea cetățeanului în fața istoriei», pe care o întreabă care îi va fi destinul"[365].Totodată, **toate metafizicile sunt opuse istoriei, de această opoziție fiind răspunzătoare antinomia rațiunii istorice, susține Sylvie Mesure: „Antinomia rațiunii istorice numită «antinomie fundamentală», este cea care opune metafizicile istoriei** (s.n.)"[366].

Referindu-se la istoria ca știință, Sylvie Mesure subliniază faptul că: „prin definiție, **istoria este «o știință reflexivă, deoarece îmi revelează ceea ce sunt eu în istorie, eu printre ceilalți»** (s.n.)"[367]. Însuși Raymond Aron insistă în delimitarea conceptuală riguroasă a istoriei umane: „…definim istoria umană în opoziție cu istoria naturală și scoatem în evidență faptul fundamental că **istoria nu reprezintă pentru om ceva exterior, ci esența ființei umane** (s.n.)"[368]. Într-**adevăr, istoria nu este exterioară omului, nu este o personalitate situată deasupra oamenilor, ci este însăși activitatea oamenilor care își urmăresc scopurile.**

Istoria implică mai multe tipuri de judecăți, inclusiv judecata sintetică **a priori**: „Istoria implică judecăți sintetice **a priori**"[369]. Se impune, însă, o precizare: această expresie propozițională citată este parțial inexactă, căci nu observăm, pe de o parte,

---

[364] *Ibidem*, p. 10.
[365] *Ibidem*, p. 10.
[366] *Idem*, p. 12.
[367] Raymond Aron, *Introducere în filosofia istoriei*, Humanitas, București, 1997, p. 16.
[368] *Idem*, p. 22.
[369] *Ibidem*, p. 22.

materia sensibilă și, pe de alta, subiectul, ci un spirit individual care se străduiește să gândească mișcarea istorică la care participă: „Judecata sintetică **a priori**, a cărei validitate nu depinde de experiență, provine de fapt din real și îi corespunde”[370].

Rezultă, de aici, că individul uman participă efectiv la mișcarea istorică, la istoria pe care și el o înfăptuiește, împreună cu semenii lui; el, individul uman, participă activ la mișcarea istorică pe care se străduiește să o gândească și, totodată, gândește mișcarea istorică la care participă ca subiect al acțiunii.

Istoria trebuie cunoscută exact și înțeleasă corect, ca să putem gândi rațional destinul omului: „**trebuie să înțelegem istoria ca să gândim destinul omenesc** (s.n.)”[371].

În secțiunea I („Trecutul și conceptele de istorie”), Raymond Aron definește conceptul de istorie în patru accepțiuni: în sens strict, în sens larg, în sens concret și în sens formal: „**Istoria,** în sensul strict, **este știința trecutului uman. În sensul larg, ea studiază devenirea pământului, a cerului și a speciilor, ca și a civilizației** (s.n.). Pe de altă parte, în sensul concret, termenul istorie desemnează o anume realitate, în sensul formal, cunoașterea acestei realități”[372]. Prin urmare, conceptul de istorie comportă o semnificație multiplă, fiind implicat într-un dublu echivoc despre care R. Aron anunță: „Acest dublu echivoc va fi tema primei noastre secțiuni”[373]. **Din analiza relației dintre**

---

370 *Idem*, p. 23.
371 Raymond Aron, *Introducere în filosofia istoriei*, Humanitas, București, 1997, p. 24.
372 *Idem*, p. 27.
373 *Ibidem*, p. 27.

istoria naturală și istoria umană aflăm că „istoria omului este prelungirea istoriei speciilor (s.n.)”[374].

III.2.4.1. Istoricul și știința istorică

Relațiile complexe dintre istoric și știința istorică sunt analizate în profunzimea straturilor structurii sistemului lor. Astfel, istoricul aparține istoriei pe care o descrie, fiind situat **după** evenimentele istorice pe care le descrie cât mai obiectiv cu putință; știința istorică se manifestă ca formă a conștiinței de sine a unei comunități umane, ca element de conținut „al vieții colective”, al psihologiei de grup: „Istoricul aparține devenirii pe care o povestește. El este situat după evenimente, dar în aceeași evoluție. Știința istorică este o formă a conștiinței de sine a unei comunități, un element al vieții colective, după cum cunoașterea de sine este un aspect al conștiinței personale, unul din factorii destinului individual”[375]. Istoricul este implicat în structura și dinamica raporturilor dintre psihologia individuală, de grup și colectivă.

III.2.4.2. Cauzalitate și hazard

Teoria istoriei este centrată, prin tradiție, pe conceptul de hazard, concept pe care Raymond Aron l-a regăsit în logica relației de determinare cauzală: „am regăsit, în structura logică a cauzalității, noțiunea de hazard, care se află, prin tradiție, în centrul teoriei istoriei”[376]. **Hazardul există, se manifestă și**

---

[374] *Idem*, p. 48.
[375] Raymond Aron, *Introducere în filosofia istoriei*, Humanitas, București, 1997, p. 12.
[376] *Idem*, p. 216.

acționează în calitatea lui de geniu al răului. Percepția percepției geniului rău, adică reprezentarea hazardului, constituie sediul în care se află concentrată inteligența care apare în evenimente; fiecare eveniment sugerează o intenție, pentru că în fiecare eveniment este implicată inteligența: **„ Inteligența ce apare în evenimente se află concentrată în reprezentarea geniului răului, pe care-l numim hazard”**[377]. Dar, hazardul comportă o semnificație multiplă, dincolo de semnificația lui de geniu al răului: „Este comod să analizăm diferitele semnificații ale cuvântului hazard plecând de la teoria aristotelică. După Aristotel, întâmplarea sau norocul nu cunoaște nici o lege, nu se produce nici întotdeauna, nici cel mai adesea, este rar. Raritatea tinde, de altfel, să se confunde cu contingența”[378].

Hazardul este, prin urmare, contingența sau întâmplarea, adică este **entitatea care nu intră sub incidența legii; nici o lege nu guvernează și nu poate guverna hazardul**. Dacă raritatea dovedește inexistența unei legături necesare între evenimente, „Regularitatea dovedește existența unei legături necesare”[379]. Cu atât mai mult, singularitatea dovedește absența unei asemenea legături necesare între două sau mai multe evenimente. O precizare se impune: singularitatea, raritățile și contingențele „aparțin unor domenii diferite. Sau este vorba de o activitate inteligentă care, în loc să-și atingă scopul propus, atinge un altul, fie că este vorba de un lucru (sau un animal) care atinge un scop ce nu este scopul său autentic. Întâmplarea și norocul

[377] *Idem*, p. 217.
[378] *Idem*, p. 216.
[379] *Idem*, pp. 216–217.

caracterizează așadar realitățile care există în vederea a ceva. Toate exemplele lui Aristotel, și astăzi valabile întrucât ilustrează ideea comună, se pretează la aceleași interpretări prin **eroarea finalității**"[380].

Eroarea finalității este abaterea neintenționată, neplanificată, de la scopul pe care și l-a propus agentul acțiunii sau natura. Orice finalitate este umanizată, așa încât putem vorbi despre caracterul uman al efectului, indiferent dacă efectul a fost stabilit ca scop al acțiunii agentului sau a apărut ca finalitate fără scop (ca efect întâmplător). Dar, observă R. Aron, problema nu este umanizarea efectului, ci extinderea asupra cauzei a caracterului uman al efectului, extindere realizată printr-o aplicare greșită a principiului egalității dintre cauză și efect; căci, efectul este egal cu cauza și cauza este egală cu efectul numai din punctul de vedere al structurii acestora. Identitatea dintre cauză și efect este, de fapt, identitatea dintre structura cauzei și structura efectului, deoarece structura efectului reproduce structura cauzei și nimic mai mult: cauza își transferă structura asupra efectului pe care îl produce și în acest sens trebuie acceptată identitatea dintre cauză și efect: „Caracterul uman al efectului, printr-o aplicare greșită a principiului egalității, tinde să se extindă asupra cauzei"[381].

Hazardul este efectul întâlnirii unor serii de evenimente, iar această întâlnire scapă de sub incidența oricărei legi; numai evenimentele din fiecare serie se supun unui determinism strict,

---

[380] Raymond Aron, *Introducere în filosofia istoriei*, Humanitas, București, 1997, p. 217.

[381] *Ibidem*, p. 217.

unui control exercitat de o lege sau de un ansamblu de legi. Această idee este clară, remarcă R. Aron, este „astăzi clasică, dar rămâne să definim seriile”[382]. Xenopol le definise deja; el definise seriile istorice ca pe niște regularități cu caracter de legități, aspect pe care l-a analizat în profunzime Academicianul Alexandru Surdu în studiul *Confluențe cultural-filosofice* (*op. cit.*). Hazardul istoric există în mod indubitabil, tot așa cum există necesitatea istorică, libertatea omului ș.a. El, „hazardul istoric”, există în alternanță cu necesitatea istorică, dar și în raporturi de succesiune sau de simultaneitate cu această necesitate. De altfel, hazardul istoric este gândit prin raportarea lui la cuplul categorial necesitate-libertate; altfel, hazardul istoric este identificat cu jocul liber al forțelor sociale în cadrul necesității istorice, joc împotriva căruia se apără noosul: „Împotriva hazardului istoric, adică împotriva jocului liber în cadrul necesității, noosul se apără...”[383]. Noosul se apără împotriva hazardului istoric printr-un sistem de apărare în adâncime, iar această apărare în adâncime noocrată este inexpugnabilă.

Două sunt modurile noocrate de apărare antihazard: 1) apărarea prin creație, prin crearea de valori istorice; 2) apărarea prin asimilație, prin asimilarea acestor valori la nivelul structurilor organismului social. Creația și asimilația sunt cele două modalități concrete prin care noosul își exercită apărarea împotriva acțiunilor distructive ale hazardului istoric. Într-un fel se realizează creația la începutul istoriei și altfel se realizează

---

[382] *Ibidem*, p. 217.

[383] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, București, Editura Științifică și Enciclopedică, p. 49.

ea spre sfârșitul istoriei; „sfârșitul istoriei" este imprevizibil și identificabil cu „dizolvarea istoriei".

III.2.4.3. Triada ipostazelor istorice ale omului

Omul se raportează la istorie în și prin trei modalități, în și prin triada: „Omul este în istorie", „omul este istoric", „omul este istorie".

Omnidimensionalitatea omului este cuprinsă în trei formule explicative: „Prima formulă, omul este în istorie, îl opunea pe individ mediului social. A doua formulă, omul este istoric, restabilea unitatea, dar consacrând particularitatea ființelor și relativitatea voințelor. Ultima formulă, omul este istorie, confirmă această limitare, deoarece confundă persoana și omenirea cu desfășurarea existenței lor temporale"[384]. Sinteza asupra sus formulatei triade explicative conduce la teza cu valoare de postulat: esența umană este ansamblul relațiilor sociale și omul este o entitate bio-psiho-social-istorică.

R. Aron are meritul remarcabil de a fi formulat definiția esențială și riguroasă a istorismului, prin decentrarea inferenței logice de pe mitul devenirii pe mitul progresului: „**Istorismul se definește esențialmente prin înlocuirea mitului devenirii cu mitul progresului** (s.n.)"[385]. Mitul hegelian al devenirii universale a ideii absolute este substituit (prin definiția istorismului) cu mitul pozitivist al progresului, al dezvoltării de la inferior la superior.

---

[384] Raymond Aron, *Introducere în filosofia istoriei*, Humanitas, București, 1997, p. 409.

[385] *Idem*, p. 365.

Tot el, Raymond Aron, se pronunță și asupra modului în care există totalitatea istorică: „Totalitatea istorică nu există în sine, ci pentru noi”[386]. Totalitatea istorică există pentru noi, întrucât noi am construit-o pentru noi și nu pentru altcineva decât oamenii planetei pământ. De altfel, totalitatea istorică este istoria universală a omenirii, adică este însăși activitatea oamenilor care își urmăresc scopurile.

III.3. Metoda istoriei, la Xenopol

„Titu Maiorescu, în *Logica* sa (nota la paragraf 63), susține, urmându-l pe Schopenhauer, că «istoria nu este știință». I. Brucăr, editorial din 1940 al Logicii lui Maiorescu, menționează autori germani și români (filosofi și istorici) care au susținut contrariul. Printre aceștia se află și A.D. Xenopol, care face chiar o expunere pe această temă la Academia Română (expunere pe scurt a principiilor fundamentale ale istoriei, 9 aprilie 1899)”[387]. Celelalte științe se deosebesc de istoria ca știință prin faptul că ele „**dispun de date perceptive prezente** (s.n.)”[388]. De asemenea, „faptele istorice sunt unice și nerepetabile, neexperimentabile”[389].

În concepția lui Xenopol, „Istoria este știința succesiunilor de evenimente umane”[390]. Totodată, „În cadrul succesiunilor

---

386 *Idem*, p. 366.

387 Alexandru Surdu, *Confluențe cultural-filosofice*, Editura Paideia, București, 2002, p. 82.

388 *Idem*, p. 85.

389 *Ibidem*, p. 85.

390 Alexandru Surdu, *Confluențe cultural-filosofice*, Editura Paideia, București, 2002, p. 87.

istorice de evenimente se poate vorbi despre o relație cauzală, pe care nu trebuie, consideră Xenopol, s-o identificăm cu legitatea”[391]. Mai trebuie să remarcăm și faptul că, „în istorie, cauzele au un rol fundamental ca justificări și motivații ale evenimentelor, fără a fi însă cauze propriu-zise sau ultime. Pe linia justificărilor cauzale regresive s-ar ajunge în istorie la începutul omenirii, la legătura dintre om și animale sau chiar la originea vieții. Există și o anumită operație logică particulară, pe care Xenopol o numea «**inferență istorică**» (s.n.)”[392]. În cadrul acestei „inferențe istorice”, gândirea rațională „ar putea conchide de la individual la individual”[393]. Mai exact, „Inferența istorică ar fi «**operația inteligenței**» (s.n.) în cadrul căreia, nefiind date una sau mai multe fapte sau cauze (probabil «cazuri» – n.n.) individuale, care ne sunt cunoscute prin atestare directă”[394].

Există și o tipologie a inferențelor istorice, tipologie care cuprinde: inferența istorică ascendentă; inferența istorică descendentă și inferența istorică laterală. Inferența ascendentă sau „urcătoare se referă la situația în care faptul căutat precede faptul care servește pentru a o descoperi, cea laterală, în care faptul necunoscut coexistă cu cel cunoscut, iar cea ascendentă, în care faptul cunoscut ne poate conduce la un fapt necunoscut și ulterior acestuia. Ele ar fi, după Xenopol, **tipuri speciale de raționamente istorice**. Inferența ascendentă ar fi un fel de «inducție individuală»,

---

391 *Idem*, p. 88.

392 *Idem*, p. 86.

393 *Ibidem*, p. 86.

394 Alexandru Surdu, *Confluențe cultural-filosofice*, Editura Paideia, București, 2002, p. 86.

inferența descendentă – un fel de «deducție individuală», iar cea laterală, «un fel de lege de repetiție aplicată unui caz particular»”[395]. În nici o inferență istorică nu se realizează „treceri de la universal la particular și invers. Ceea ce nu înseamnă că nu se poate vorbi despre o logică a istoriei.”[396].

III.3.1. Istoricitatea filosofiei istoriei

III.3.1.1. Termenul de „r e t r o d i c ț i e”[397]

În literatura de specialitate apar și interpretări potrivit cărora: „Nu există *cauzalitate istorică* (s.n.), adică nu există explicații cauzale de tipul cauză-efect.”[398]; „Nu se va putea vorbi deci de o *teorie* (s.a.) a istoriei care să explice mecanismele unor evenimente, justificându-le logico-deductiv.”[399]. De fapt, „[…] avem de a face cu o *cazualitate istorică probabilă* (s.n.), a cărei «necesitate» este funcțională într-un anumit cadru conceptual. E posibil ca ceva să se fi întâmplat datorită unei cauze, dar e puțin probabil ca acea cauză să fi condus *necesar* (s.a.) (în sensul științific) la un efect.”[400]; „«Cauzalitatea istorică» nu numai că nu este constantă, ci este chiar confuză.”[401]

Totodată, „Suntem mereu tentați să explicăm o *realitate istorică* (s.n.) dintr-un trecut mai îndepărtat prin concepte care

---

[395] *Ibidem*, p. 86.
[396] *Ibidem*, p. 86.
[397] Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, p. 22.
[398] *Idem*, p. 20.
[399] *Idem*, pp. 20–21.
[400] *Idem*, p. 22.
[401] *Idem*, p. 23.

implică presupoziții construite în temeiul conceptualizării «organizate» în jurul unei intuiții. Aceste concepte sunt vagi, și nu pot fi altfel, deoarece ceea ce ele descriu este mereu în mișcare. Obiectul istoric este concret, dar nu ca un lucru natural, ci ca un «fapt-martor» al unei acțiuni *umane* (s.a.). Istoria înregistrează faptele concrete, dar în devenirea lor. Firește, va fi nevoie de concepte pentru a «fotografia» un moment al devenirii istorice, dar nu trebuie uitat că acest lucru e doar o convenție.

Cărțile de istorie, vor fi, fatalmente, un «amestec de narațiune adevărată și de concepte», spunea Benedetto Croce. Un asemenea concept, poate cel mai utilizat în explicația istorică, este cel de «cazualitate» (evident, este vorba de cazualitatea istorică, […]). Orice sinteză istorică este o înlănțuire cauzală. Documentele sunt doar motivul stabilirii unei «cauze» explicative a unui eveniment istoric, pe care cercetătorul îl *re-constituie* (s.a.) făcând o «retrodicție», acea operație care «umple» golul lăsat în documente. Istoricul va fi pus mereu să aleagă o *cale* (s.a.) a explicitării; un document istoric, același document, poate fi «citit» diferit de același cercetător, în funcție de probabilitatea ipotezelor. De aceea, avem a face cu o cazualitate istorică probabilă[…]”.

În paragraful care conține trimiteri (explicative) la „Problema «revărsării»„[402], Edmund Husserl lansează expresii propoziționale inedite, precum: „un orizont de intenționalități active în chip transcendental […] interogațiile noastre asupra *istoricității transcendentale* (s.n.) […] o istorie înțeleasă […] ca o «amintire

[402] Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei*, Editura Universității din București, București, 2006, p. 365.

comunitară»„[403] ș.a. Prima expresie propozițională se referă la „un orizont ce nu poate fi elucidat prin intermediul nici unei reflecții”[404], în timp ce a doua expresie se referă la neputința relativă a omului asaltat de istoricitatea transcendentală: „[…] noi nu ne putem întoarce cu interogațiile noastre asupra *istoricității transcendentale* (s.n.) din care provine în cele din urmă prestația de sens […] decât […] prin metoda reducției transcendentale.”[405]. Așadar, aceeași omnipotentă reducție surmontează obstacole care par insurmontabile, *e.g.,* obstacolul ***„istoricității transcendentale*** (s.n.).”[406].

Am văzut (mai sus) ce *nu putem* să facem, dar ne interesează să vedem și ce anume putem să facem. Constatăm că ne rămân multe activități pe care *putem* să le efectuăm. Eu, de exemplu, în calitatea mea de fenomenolog (și nu numai), pot să *reflectez multiplu* asupra unor *entități multiple,* așa cum mă încredințează însuși Edmund Husserl în fragmentul următor: „Eu pot, ce-i drept, să reflectez în mod tematic asupra mea însumi, asupra vieții mele sufletești și a altora, și pot deopotrivă să-mi îndrept atenția în chip retrospectiv asupra amintirii, după cum pot, în calitate de cercetător din sfera științelor spiritului, să pun pe roate din punct de vedere tematic o istorie înțeleasă, cum ar veni, ca o «amintire comunitară»; […]. Eu pot de asemenea să mă întreb cu privire la dezvoltarea mea și a altora, ori să

---

403 *Idem*, p. 366.

404 *Ibidem*, p. 366.

405 *Ibidem*, p. 366.

406 Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, p. 366.

urmăresc din punct de vedere tematic *istoria pe firul acelei așa-zise «amintiri comunitare»* (s.n.), însă toate *reflecțiile de acest tip* (s.a.) rămâne încă în sfera naivității transcendentale."[407].

Toate reflecțiile enunțate în fragmentul citat mai sus au un numitor comun: „Ele implică toate efectuarea acelei apercepții a lumii deja realizate, pentru a spune așa, din punct de vedere transcendental […]."[408]. Apercepția lumii realizate transcendental are un corelat transcendental reprezentant prin ceea ce numim „intenționalitatea activă, în chip actual și sedimentar"[409], corelat care este „[…] chiar acea *apercepție universală, ce are un rol constitutiv* (s.n.) pentru diversele apercepții particulare de fiecare dată, conferindu-le sensul de ființă al unor «trăiri psihice ale acestui sau altui om» (și care – n.n.) […] rămâne cu totul camuflat."[410].

III.3.1.2. Raționalitatea individului uman și a omenirii

Raționalitatea omenirii precede și determină raționalitatea fiecărui individ uman din cuprinsul ei; nu există – și nu poate exista – vreo omenire irațională care să își tolereze (în interiorul ei) indivizi umani raționali, pare că sugerează Edmund Husserl prin următorul nucleu de frază: „dacă omul este cu adevărat o ființă rațională [*animal rațional* (s.a.)], atunci el este astfel doar în măsura în care întreaga omenire aferentă lui este la rândul ei o omenire rațională"[411]. Numai pentru faptul că sunt raționali

---

407 *Ibidem*, p. 366.
408 *Ibidem*, p. 366.
409 *Idem*, p. 367.
410 *Ibidem*, p. 367.
411 Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, p. 38.

în cadrul unei omeniri raționale, indivizii umani sunt „Aflați în legătură unii cu ceilalți […]”[412], susține Husserl.

III.3.1.3. Făuritorul istoriei

Istoria omenirii nu este o entitate abstractă, ci este o realitate procesuală cât se poate de concretă și de vie; căci, făuritorul ei este rezultanta activităților prestate nu de ființe umane abstracte ci de un multiplicat „eu omenesc concret (viu și prezent – n.n.)”[413]. Eu, în calitatea mea de „eu omenesc concret”[414], am două aptitudini remarcabile: (1) am aptitudinea de a făuri istoria împreună cu toți ceilalți semeni ai mei și (2) „eu pot constitui în interiorul meu un alt eu”[415].

La întrebarea despre posibila echivalență a sferelor activităților oamenilor, răspunsul husserlian este fără echivoc: toate sferele activităților tuturor oamenilor sunt egale între ele, toate sunt „sfere primordiale”[416]; aici intervine husserliana întrebare focalizată pe cuplul „sfera mea […] și sfera celuilalt”[417], întrebare pe care o reproducem cu semnificative spații lacunare: „Cele două sfere primordiale – sfera mea […] și sfera celuilalt […] – nu sunt ele oare despărțite printr-un abis, peste care nu pot trece […]?”[418].

---

[412] *Idem*, p. 50.
[413] *Idem*, p. 169.
[414] *Idem*, p. 163.
[415] Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, p. 163.
[416] *Idem*, p. 157.
[417] *Ibidem*, p. 157.
[418] *Ibidem*, p. 157.

Totodată, există un sens al istoriei, tot așa cum există o direcție a istoriei. Istoria este străbătută de o direcție orientată într-un sens: sensul ei, *id est* „«sensul» istoriei.”[419].

III.3.1.4. Sarcina specialistului în „fenomenologia istorică”

„Ce reprezintă istoria în cadrul fenomenologiei? Fenomenologia este știinta despre structura nu atât a existentului, cât a modului în care se manifestă existentul și de ce se manifestă așa cum ni se manifestă. Istoria nu poate fi nimic altceva decât scheletul indispensabil al acestei manifestări, al manifestării existentului. Această manifestare poate fi desăvârșită numai prin apariția, prin dezvăluirea naturii sale proprii − aceasta este filozofia, dar nu o filozofie anume, ci filozofia ca proces.”[420] Totodată, „fenomenologia fundamentală a istoricității omului, înțelepciunea istorică a unor istorici înțelepți: toate acestea sunt, desigur, lucruri extrem de instructive, toate pot fi numite și ele filosofia istoriei.”[421]

Misiunea specialistului în „fenomenologia istorică” este una pe cât de nobilă, pe atât de grea; căci „[…] el trebuie să-și deschidă o cale de acces către înțelegerea ulterioară a unor structuri tot mai vaste ale prezentului și, de aici, către cele ale *trecutului istoric* (s.n.), care apoi ajută din nou la o mai cuprinzătoare dezvăluire a prezentului.”[422]. Să învățăm, de aici, faptul

---

[419] *Ibidem*, p. 196.

[420] Jan Patocka, *Eseuri eretice despre filosofia istoriei*, Editura Herald, București, 2016, p. 28.

[421] Odo, Marquard, Dificultăți cu filosofia istoriei (traducere: Maria-Magdalena Anghelescu), Editura Tact, Cluj-Napoca, 2014, p. 23.

[422] Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei*, Editura Universității din București, București, 2006, p. 171.

că: fenomenologul specialist în fenomenologia istoriei este nevoit să își îndrepte întreaga atenție asupra „trecutului istoric (pentru a realiza – n.n.) […] o mai cuprinzătoare dezvăluire a prezentului."[423]. Cu alte cuvinte: valorificarea fenomenologică a „trecutului istoric"[424] face posibilă, necesară și utilă cunoașterea fenomenologică radicală (de maximă profunzime) „a prezentului."[425].

III.3.1.5. Reflecția fenomenologică asupra istoriei

Toate entitățile din lume se află în devenire, așa încât putem vorbi (cu sens și temei) despre „devenirea lor istorică"[426]; inclusiv „științele speciale (se află în – n.n.) […] devenirea lor istorică"[427]. Toate disciplinele științifice ale spiritului uman sunt implicate necesarmente în încercări de înțelegere corectă și profundă a obiectului lor, toate conducând la „[…] o singură reflecție radicală de sine (a omului de știință, – n.n.) […] aceasta (fiind – n.n.) […] cea fenomenologică."[428]. De la știința istoriei la reflecția fenomenologică asupra istoriei sunt făcuți pași cognitivi care conduc spiritul husserlian la întemeierea fenomenologiei istoriei, așa cum observăm și în următorul întins pasaj: „Orice încercare a științelor în *devenirea lor istorică* (s.n.) de a ajunge la o întemeiere superioară, de a se înțelege mai bine pe sine, de a înțelege mai bine scopul și metodele lor reprezintă o reflecție de sine radicală

---

[423] *Ibidem*, p. 171.
[424] *Ibidem*, p. 171.
[425] *Ibidem*, p. 171.
[426] Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, p. 193.
[427] *Ibidem*, p. 193.
[428] *Ibidem*, p. 193.

a omului de știință. Nu există însă decât o singură reflecție radicală de sine și aceasta este cea fenomenologică. Reflecția radicală de sine este inseparabilă de cea universală; ele sunt în același timp inseparabile de metoda fenomenologică a reflecției de sine, în forma reducției transcendentale, de metoda autoexplicării intenționale a *ego*(s.a.)-ului transcendental (dezvăluit prin intermediul reducției) și de metoda descrierii sistematice în forma logică a unei științe eidetice intuitive."[429].

Interesant și util ar fi aici – în acest context – să reușim o încercare de plasare a *fenomenologiei istoriei* în sistemul următoarelor discipline propuse de Edmund Husserl: „[…] fenomenologia transcendentală […] adevărata ontologie universală autentică […] Această ontologie universală concretă […] această teorie universală și concretă a științei […] această logică concretă a existenței […] «egologia solipsistă» limitată […] fenomenologia intersubiectivă întemeiată pe egologia solipsistă […] Această știință totală despre *a priori* (s.a.) […] o știință universală ca o întemeiere absolută […] ideea unei filosofii universale."[430].

Pe fenomenologul Edmund Husserl îl interesează și „«sensul» istoriei"[431]; mai exact, îl interesează în cel mai înalt grad, „la un nivel superior"[432], mulțimea imensă a problemelor care pendulează între moartea omului și destinul omenirii, *id est* „[…] toate problemele referitoare la realitatea contingentă, problema

---

[429] *Ibidem*, p. 193.
[430] *Idem*, pp. 195–196.
[431] Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, p. 196.
[432] *Ibidem*, p. 196.

morții, a destinului (, – n.n.) […] problema posibilității unei vieți umane «autentice», […] și așa mai departe, la un nivel superior."[433]. Fenomenologia istoriei își face obiect – conform concepției husserliene – inclusiv din următoarele patru categorii de probleme: „probleme referitoare la «sensul» istoriei […] problema morții, a destinului […] (, a – n.n.) posibilității unei vieți umane «autentice»."[434].

III.4. Inferența istorică fenomenologică

Inferența istorică este un termen propus de academicianul Alexandru Surdu, termen care semnifică trecerea gândirii istoricului de la individual la individual. Pornind de la acest termen și de la fenomenologia husserliană, putem elabora un termen nou: termenul de *inferență istorică fenomenologică,* prin care înțelegem trecerea gândirii intenționale a istoricului fenomenolog de la individual la individual (sau de la un eveniment istoric al altul). Edmund Husserl efectuează inferențe istorice, precum și inferențe istorice fenomenologice, atât în cadrul reflecției fenomenologice asupra istoriei; astfel de inferențe sunt precedate, de regulă, de analize comparative între trecutul istoric și prezentul viu al ego-urilor implicate în intersubiectivitatea generatoare de socialitate.

Dinamica raportului dintre trecut și prezent face obiectul unei analize comparative fenomenologice husserliene, analiză pe care o prezentăm (mai jos) în cvasitotalitatea ei: „Pentru a

---

[433] *Ibidem*, p. 196.
[434] *Idem*, p. 197.

face o comparație instructivă: trecutul meu este dat […] în interiorul sferei mele proprii […] doar prin intermediul amintirii […]."[435]. Precizarea husserliană asupra caracterului sferei ego-ului este adăugată fără întârziere, în chiar interiorul primei fraze care deschide penultimul paragraf „52" din *Meditații carteziene;* astfel, eu, fenomenologul, aflu faptul că sfera primordială a ego-ului meu propriu este o sferă vie a prezentului istoric, a unui așa-numit „prezent trecut"[436]. Mai exact, eu aflu că „interiorul sferei mele proprii (este – n.n.) […] interiorul sferei mele vii a prezentului"[437]. Și, încă o precizare husserliană: „trecutul (sedimentat al – n.n.) meu îmi este dat […] doar prin intermediul amintirii"[438]. În cadrul respectivei amintiri, „trecutul meu […] are caracterul unui *prezent trecut* (s.n.), adică (are caracterul) […] unei modificări intenționale."[439]. *Id est,* modificarea (transformarea) intențională pe care o suferă trecutul meu în amintirea mea intențională îmi prezentifică trecutul în forma specifică a unui „prezent trecut"[440]. Trecutul pe care *mi-l* amintesc cunoaște o *transformare intențională* într-un așa-numit prezent trecut. Cu alte cuvinte: prezentul trecut este o *formă transformată intențional* a trecutului pe care eu mi-l amintesc acum (în prezent, în prezentul istoric al amintirii mele). Acest trecut care a fost transformat intențional în „prezent

---

[435] Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, p. 151.
[436] *Ibidem*, p. 151.
[437] *Ibidem*, p. 151.
[438] *Ibidem*, p. 151.
[439] Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, p. 151.
[440] *Ibidem*, p. 151.

trecut"[441] *este confirmat* în și prin experiență, în calitatea lui de modificare intențională. Numai că o astfel de experiență se realizează într-un mod cu totul special; ea „[…] se realizează […] în mod necesar prin sintezele concordante ale reamintirii, (căci – n.n.) […] numai astfel trecutul se confirmă pe sine ca atare (*id est* ca modificare intențională a trecutului reamintit – n.n.)."[442]. Pe scurt, trecutul meu este înțeles ca amintire, iar fenomenologia istoriei este îndreptățită să conchidă apodictic: „trecutul meu ca amintire transcende prezentul meu în calitate de modificare (intențională – n.n.) a sa"[443].

Să mai reținem și acea interesantă idee husserliană potrivit căreia, istoria se realizează „prin intermediul asocierii constitutive"[444] a persoanelor concrete. Mecanismul făuririi istoriei funcționează în următorii termeni fenomenologici: „La fel precum trecutul meu se constituie în prezentul meu viu, în domeniul «percepției interne», în virtutea amintirilor concordante care apar în acest prezent, tot astfel, în interiorul sferei mele primordiale, prin intermediul aprezentărilor care apar în ea și care sunt motivate de conținutul ei, se poate constitui în *ego*(s.a.)-ul meu un *ego* (s.a.) străin."[445]. Un astfel de „*ego* (s.a.) străin"[446] se constituie exclusiv *ca sens* în „*ego*(s.a.)-ul meu"[447], devenind o

---

[441] *Ibidem*, p. 151.
[442] *Ibidem*, p. 151.
[443] *Ibidem*, p. 151.
[444] Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, p. 152.
[445] *Ibidem*, p. 152.
[446] *Ibidem*, p. 152.
[447] *Ibidem*, p. 152.

entitate obiectivă la nivelul structurii intersubiectivității transcendentale a ego-urilor manifestate în cvasitotalitatea ipostazelor lor. interpretate fenomenologic

Considerăm că automultiplicarea ego-urilor se manifestă ca structură generativă a istoriei, cu precizarea că: istoria continuă să fie înțeleasă ca proces real al vieții oamenilor și ca dezvoltare a societății omenești, *id est* „a unei pluralități”[448] de ego-uri și de alter ego-uri. În orice caz, lumea a cărei istorie o privesc în calitatea mea de fenomenolog, eu o examinez ca pe fenomenul lume, văzând în ea o „[…] lume unică și identică pentru fiecare, inclusiv pentru mine însumi.”[449]. O asemenea lume nu este una paralelă cu mine și cu semenii mei, ci, dimpotrivă, ea este o lume „[…] din care eu însumi fac parte, împreună cu toți ceilalți.”[450].

*

Istoria interpretată fenomenologic, *id est* fenomenologia istoriei, este guvernată de cel puțin „o lege intențională […] a constituirii concrete […] a genezei universale”[451]. Mai exact, există o legitate care guvernează istoria interpretată fenomenologic, tot așa cum există și o cazualitate a faptelor istorice sau/și a evenimentelor istorice. Există „[…] într-un sens foarte larg, legi ale cazualității, legi ale raportului dintre o condiție și consecințele sale (conchide apodictic Edmund Husserl – n.n.).

---

[448] *Idem*, p. 148.
[449] Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, p. 142.
[450] *Ibidem*, p. 142.
[451] *Idem*, p. 114.

Și totuși, să nu ne pripim în pronunțarea noastră asupra cazualității: „Totuși în acest caz este mai bine să evităm termenul echivoc de cazualitate și să vorbim despre motivare […].”[452].

III.5. Istoricitatea actului

Este vorba, aici, despre actul ego-ului, despre actul săvârșit de ego. Actul săvârșit de ego are un caracter istoric. *Toate* actele săvârșite de ego au caracter istoric. Caracterul istoric al unei entități (*e.g.* al actului ego-ului) semnifică faptul că entitatea respectivă apare, de dezvoltă și dispare. Actul săvârșit de ego apare la un moment dat, se exercită o anumită perioadă (mai lungă sau mai scurtă) și dispare la un moment de pe axa timpului. De aceea, spunem că actul ego-ului are caracter istoric. Pentru același motiv spunem că putem vorbi despre istoricitatea actului ego-ului. Cu alte cuvinte: caracterul concret al actului ego-ului semnifică *istoricitatea actului* respectiv. Logic vorbind, caracterul istoric al actului ego-ului meu este un termen identic cu termenul *istoricitatea actului ego-ului meu.*

Această istoricitate a actului ego-ului este explicitată de Edmund Husserl prin apelul său la cel puțin doi termeni utili: (1) termenul de „conștiința internă universală a timpului”[453] și (2) „Corelativul său (care – n.n.) este însăși temporalitatea imanentă”[454] conținutului conștiinței interne universale a timpului.

---

[452] *Idem*, p. 108.

[453] Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, p. 75.

[454] *Ibidem*, p. 75.

Despre această temporalitate imanentă aflăm că ea nu este una oarecare; dimpotrivă, ea este acea temporalitate „[…] în virtutea căreia toate actele *ego*(s.a.)-ului trebuie să se prezinte ca fiind ordonate în timp, (*id est* – n.n.) ca având un început și un sfârșit în timp, ca fiind simultane sau succesive, în interiorul orizontului permanent și infinit al timpului imanent."[455].

Putem spune, cu alte cuvinte, că: axa „timpului imanent."[456] Străbate și următoarele două momente demarcate precis pe ea: momentul unu și momentul doi. Momentul unu coincide cu momentul în care actul ego-ului își încetează exercitarea. Între aceste două momente trăiește actul ego-ului; viața lui nu este veșnică, ci are un început și un sfârșit. Între momentul începutului și momentul sfârșitului, viața actului se dezvoltă (evoluează) în cadrul unei istorii care este însăși *istoria actului* ego-ului. Fiecare act își are istoria lui: câte acte, atâtea istorii. Însuși ego-ul are o istorie care nu este (însă) istorie propriu-zisă a lui, ci este o istorie rezultată din compunerea tuturor istoriilor actelor lui. Ca să prevenim confuziile dintre planul real al timpului însuși și planul ireal al idealității conștiinței timpului, suntem invitați să facem o deosebire utilă: „Deosebirea dintre conștiința timpului și timpul însuși […]."[457].

[455] *Idem*, pp. 75–76.
[456] *Idem*, p. 76.
[457] Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, p. 76.

III.6. Fenomenologul cercetător

Filosoful fenomenolog este un cercetător disciplinat și tenace; el cercetează, caută și descoperă toate entitățile pe care le vizează (în profunzime) conștiința lui intențională, *id est* conștiința constituantă. Dacă nu ar proceda așa, „ar rămâne ascunse operațiunile constitutive implicite”[458] pe care le efectuează conștiința constituantă.

III.7. Fenomenologia husserliană a istoriei lumii. Teze

Edmund Husserl admite că istoria poate fi cercetată științific și cu ajutorul metodei reducției fenomenologice. Însă, deși este „metoda radicală și universală”[459], „[…] această «[…][epoché] fenomenologică», această «punere între paranteze» a lumii obiective […] nu ne plasează […] în fața unui *nimic* (s.n.).”[460]. Lumea în care trăim și despre care vorbim are și o *existență naturală,* întrucât putem vorbi – cu sens – și despre „existența naturală a lumii”[461], a lumii înconjurătoare și inclusiv a lumii omului; atât doar că – apreciază fenomenologul Edmund Husserl – „Domeniul existenței naturale (a lumii omului – n.n.) este secundar din punct de vedere al valabilității existenței sale […].”[462]. Un asemenea domeniu de existență – *id est* domeniul reprezentat prin

---

458 *Idem*, p. 80.

459 Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, p. 51.

460 *Ibidem*, p. 51.

461 *Idem*, pp. 51–52.

462 *Idem*, p. 52.

„existența naturală a lumii (acesteia – n.n.)"[463] – nu este prim și primordial, ci este secund și derivat întrucât „[…] el presupune permanent domeniul transcendental (al lumii – n.n.)."[464]. Cu alte cuvinte: dimensiunea transcendentală a lumii precede și condiționează *necesarmente* dimensiunea ei naturală, *id est* lumea aceasta concretă subîntinde o dublă dimensiune: dimensiunea naturală și cea transcendentală (pe care Husserl o postulează ca fiind principală sub aspectul valabilității ei).

Ajungem la înțelegerea existenței transcendentale a lumii în calitatea ei de constituire realizată de ego-ul transcendental și de intersubiectivitatea în care este implicat acesta. Dar, ajungând la o astfel de înțelegere a lumii și a istoriei ei, noi „[…] ne aflăm în general într-un *punct periculos* (s.n.) […] ca și cum ne-am afla pe un vârf de stâncă abruptă dincolo de care a înainta cu calm și siguranță este o chestiune de viață și de moarte pentru filozofie."[465] – ne avertizează Husserl. La întrebarea despre modalitățile de depășire a acestui „punct periculos"[466] primim și formularea husserliană a două dintre aceste modalități: (1) Eu, filosoful fenomenolog, îmi formez convingerea fermă că „eul redus nu este o parte a lumii"[467]; (2) admit – fără rezerve – că „lumea și fiecare obiect al ei nu sunt părți ale eului meu."[468].

---

[463] Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, p. 52.
[464] *Ibidem*, p. 52.
[465] *Idem*, p. 54.
[466] *Ibidem*, p. 54.
[467] Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, p. 57.
[468] *Ibidem*, p. 57.

Lumea nu are o existență reală necondiționată și nedeterminată; dimpotrivă, „Ea obține (dobândește – n.n.) [...] o existență [...] de la actele mele întemeietoare.”[469]. Actele mele întemeietoare înzestrează lumea cu o *existență reală* tocmai pentru faptul că „eul însuși [...] poartă în sine *lumea ca sens real* (s.n.)”[470].

III.8. Dedublarea eului

Ne interesează (aici) manifestările eului făuritor de istorie, ipostazele în care acționează el în procesul real al vieții indivizilor umani. Aflăm că eul trăiește și experimentează; el „trăiește în mod *natural* (s.n.) în lume «interesat» de aceasta”[471]. Trăirea naturală în lumea omului îl face să fie „interesat” de aceasta, de modul în care el își poate produce bunurile care îi satisfac trebuințele vitale. Trăind „în mod natural”[472], eul ia o primă atitudine față de lumea în care trăiește astfel: *atitudinea naturală,* în cadrul căreia lumea „este considerată ca realitate”[473] – așa cum am văzut la pp. 63–64 din *Meditații carteziene.*

Când spun că sunt „interesat” de lumea aceasta în care trăiesc firesc, eu am în vedere faptul că am interese pe care mi le satisfac în cadrul ei; *id est,* spun că am trebuințe pe care mi le conștientizez și satisfac în lumea care mă înconjoară. În această

---

469 *Ibidem,* p. 57.

470 *Ibidem,* p. 57.

471 Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, p. 66.

472 *Ibidem,* p. 66.

473 *Idem,* p. 64.

ipostază a mea, eu sunt eul „«naiv» interesat de lume”[474]. Am acum o atitudine naturală, dar această este înlocuită cu „atitudinea modificată fenomenologic (și păstrată permanent astfel)”[475]. Transformarea fenomenologică a atitudinii naturale și constituirea atitudinii fenomenologice semnalează, de fapt, ceea ce Husserl denumește „o dublare a eului”[476]: eul este scindat în eul „«naiv»” și „eul fenomenologic”, la nivelul a două sfere etajate, așa încât „[...] deasupra eului «naiv» interesat de lume se constituie eul fenomenologic, în calitate de «spectator dezinteresat».”[477]. Cu alte cuvinte: pe *scena istoriei* joacă actorul reprezentat prin eul „«naiv» interesat de lume”[478], în sala de spectacol fiind spectatorul reprezentat prin „eul fenomenologic, în calitate de «spectator dezinteresat».”[479].

Cele explicitate mai sus semnalează un pericol care apare la orizont: pericolul căderii husserliene în solipsism. Prin intersubiectivitatea înțeleasă ca intersubiectivitate obiectivă de-a lungul istoriei, Husserl încearcă (și reușește) să îndepărteze pericolul solipsismului; el ne trimite la ideea de multiplicitate, încât ajungem la multiplicarea „eului «naiv»” precum și la „eul fenomenologic (*multiplicat* – n.n.)”[480]. *Dedublarea eului* nu este o

---

474 Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, p. 66.
475 *Ibidem,* p. 66.
476 *Ibidem,* p. 66.
477 *Ibidem,* p. 66.
478 Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, p. 66.
479 *Ibidem,* p. 66.
480 *Ibidem,* p. 66.

plăsmuire husserliană, ci este un fapt: „Faptul că această dedublare are loc poate fi observat mai apoi prin intermediul unei noi reflecții (cea transcendentală – n.n.)”[481]. Această nouă reflecție (cea transcendentală) întregește spectacolul la care asistă orice „«spectator dezinteresat»”[482], întrucât respectiva nouă reflecție „[...] reclamă *din nou* (s.n.) exercitarea tocmai a acestei atitudini de «spectator dezinteresat» al cărui uni interes statornic este acela de a observa și de a descrie în mod adecvat (noema vizată – n.n.)”[483].

Din această a doua parte a sus-citatei fraze aflăm ceva care ne contrariază: acel „«spectator dezinteresat»”[484] nu este complet „«[...] dezinteresat»”[485], ci el este animat de o multitudine de interese, multitudine în care se conturează acel „unic interes statornic”[486] (alături de restul intereselor nestatornice, efemere, pasagere). Constând în interesul de a observa și de a descrie în mod adecvat fiecare noemă vizată de eul fenomenologic, acel „unic interes statornic”[487] al fiecărui „«spectator dezinteresat»”[488] invită la „Descrierea obiectivă (care – n.n.) este una dintre caracteristicile fundamentale ale demersului

---

481 *Ibidem*, p. 66.
482 Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei*, Editura Universității din București, București, 2006, p. 67.
483 *Ibidem*, p. 67.
484 *Ibidem*, p. 67.
485 *Ibidem*, p. 67.
486 Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei*, Editura Universității din București, București, 2006, p. 67.
487 *Ibidem*, p. 67.
488 *Ibidem*, p. 67.

fenomenologic."[489], conform notei 82 de la pagina 223 a studiului *Meditații carteziene* de la editura citată.

Lumea „ca simplu fenomen al realității"[490] nu este (și nu rămâne) atât de simplă: astfel, în ea apar situații noi, o asemenea situație constând în faptul că „[...] eul fenomenologic, în calitate de «spectator dezinteresat» [...] poate deveni [...] propriul său spectator imparțial și, implicit, un spectator dezinteresat al întregii lumi obiective, care există pentru el și așa cum este ea pentru el."[491]. putem să înțelegem că această întreagă lume obiectivă are o istorie și că istoria lumii întregi poate să facă obiectul fenomenologiei istoriei.

III.9. Viața

Există o viață reală și o viață potențială; inclusiv conștiința are o viață reală și o viață potențială. Întreaga viață reală și potențială a conștiinței este conținută în „*ego*(s.a.)-ul concret, în calitatea lui de monadă"[492], ***conchide*** Husserl.

*

Eu sunt înconjurat de un univers de obiecte și fiecare astfel de obiect este constituit de mine în și prin activitatea mea: „[...] obiectul se constituie în activitatea mea [...] ca obiect care se

---

[489] *Idem*, p. 223.

[490] Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei*, Editura Universității din București, București, 2006, p. 64.

[491] *Idem*, pp. 66–69.

[492] *Idem*, p. 101.

determină pe sine însuși prin proprietățile sale multiple."[493]. Activitatea efectuată de individul uman este creatoare; ea creează obiectele care îl înconjoară. Autoconstituirea ego-ului concret cuprinde necesarmente „toate problemele constituirii în general."[494], motiv pentru care „În cele din urmă, fenomenologia acestei autoconstituiri coincide cu fenomenologia în general."[495]. autoconstituirea ego-ului este însăși istoria lui, „iar fenomenologia acestei autoconstituiri este însăși fenomenologia istoriei ego-ului. Identificând autoconstituirea ego-ului cu istoria ego-ului, identificăm (implicit) fenomenologia autoconstituirii cu fenomenologia istoriei ego-ului: restul este atemporal, este ceva în afara istoriei.

---

493 Totu, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, București, 2006, pp. 100–101.

494 *Idem,* p. 101.

495 *Ibidem,* p. 101.

CAPITOLUL IV.

CONCEPȚIA SUBSTANȚIALISTĂ ASUPRA ISTORIEI

IV.1. Interpretarea substanțialistă a istoriei

Camil Petrescu încercase, în *Doctrina substanței*, o delimitare conceptuală mai riguroasă între filosofie și știință, între filosofia istoriei și știința istoriei. El asertează categoric: „Filosofia nu e o știință”. De ce? Simplu: „fiindcă nu are un corp de principii expuse sistematic”[496]. Înțelegem, prin urmare, că știința este știință tocmai pentru că are un corp de principii expuse sistematic. Caracterul sistematic al expunerii definește – și trebuie să definească – orice știință, orice demers științific, susține Camil Petrescu. În stadiul ei actual de dezvoltare, filosofia „nu poate fi expusă decât individual și cronologic, ca o poezie”[497], conchide Camil Petrescu, supradimensionând funcția afectivă și atitudinală a filosofiei. Sistemele filosofice nu se înlănțuiesc, cronologic, într-o progresie organică și nu se întemeiază unele pe altele, ci se constituie ca puncte de vedere nediferențiate: „Sistemele nu reprezintă o devenire gradată, fiecare sistem întemeindu-se pe cele precedente, ci reprezintă alte puncte de vedere nediferențiate

---

[496] *Idem*, p. 230.

[497] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 230.

de punctul temeinic al perspectivei"[498]. Acesta este și motivul pentru care „filosofia nici nu are un vocabular organizat și nici posibilitatea unui control al vocabularului"[499]. Mai mult, filosofia este lipsită de „ceea ce orice altă știință are, **un criteriu al organizării** (s.n.)"[500]. De ce nu reușește filosofia să își constituie sau să își asume „un criteriu al organizării"? Explicația autorului *Doctrinei substanței* pare firească, plauzibilă: „Cauza e că fiecare filosofie caută câteva adevăruri fundamentale (ceea ce face, de altfel, orice știință) și apoi caută să modifice toate detaliile în funcție de aceste adevăruri fundamentale (ceea ce nu mai face orice știință, care adaptează și verifică principiile prin detalii"[501]. Chiar și filosofia germană operează generalizări forțate, care sunt insurmontabile pentru savanții înzestrați cu o putere de muncă obișnuită: „Filosofia germană abuzează de generalizări exclusiviste, care creează dificultăți necesare unei activități de savanți capabili de o neobișnuită putere de muncă"[502]. Și, totuși, influența sâmburelui rațional al filosofiei germane transpare: „În ceea ce are bun, această filosofie germană nu face decât să anticipeze (Hegel etc.) ***științele** noologice* (s.n.) ale viitorului."[503]. Transpare și relația dintre filosofie și știință, filosofia (cel puțin în ipostaza ei germană) constituind precondiția științelor viitorului.

---

[498] *Ibidem*, p. 230.
[499] *Ibidem*, p. 230.
[500] *Ibidem*, p. 230.
[501] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 230.
[502] *Ibidem*, p. 230.
[503] *Ibidem*, p. 230.

Toți savanții trebuie să discute într-o singură limbă: limba neechivocă a științei: „E de neadmis ca oamenii de știință să se declare între ei neinteligibili și totuși să discute”[504]. Simplul fapt că discută este o dovadă a faptului că oamenii de știință se pot înțelege între ei și că se înțeleg în mod real, contribuind la creșterea organică a științei și la progresul ei. Nu același lucru se poate spune, însă, despre filosofi, întrucât „fiecare filosof declară pe cei dinaintea lui neinteligibili”[505].

Istoria ca proces real obiectiv (evolutiv și devolutiv, deopotrivă) trebuie să fie abordată într-o concepție unitară, iar această abordare stă în sarcina specialistului în filosofia istoriei. Pe de altă parte, istoria ca știință trebuie să fie susținută „de o explicare unitară a istoriei”, iar această „explicare unitară” stă în sarcina istoricului specializat în cercetarea științifică a istoriei.

Toate concluziile corecte pe care ni le furnizează filosofia istoriei și știința istoriei ne conduc, irevocabil, în fața unei evidențe: evidența liniei devolutive și a liniei evolutive care o însoțește. Evidența aceasta este o certitudine absolută, indubitabilă și de aceea, „Toate rezistențele față de o explicare unitară a istoriei trebuie să înceteze în fața evidenței unei linii devolutive, secondată de linia evoluțiilor în subspecie”[506]. Dacă vor continua aceste rezistențe polemice față de explicarea unitară a istoriei, vor lua amploare următoarele fenomene contrare spiritului științific și adevărului istoric:

---

504 *Idem*, p. 231.

505 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 231.

506 *Idem*, p. 58.

1) va crește gradul de neconcordanță, „decalajul”, dintre substanță și percepția percepției substanței sau reprezentarea maximală, „apogetică”, a concretului substanțial;
2) creșterea acestui „decalaj” va crea contradicțiile care vor face din istorie o suprapunere de fapte nesemnificative sau cu semnificații false.

Istoria poate fi organizată ca știință, dar numai cu sprijinul filosofiei istoriei. Dar, nu orice filosofie a istoriei poate să sprijine constituirea istoriei ca știință, ci numai acea filosofie a istoriei care surprinde esența istoriei și care ține seama de această esență: „Istoria nu poate fi organizată ca știință decât sprijinită pe o filosofie a istoriei care să ție seama de esența ei însăși”[507]. Totodată, această filosofie a istoriei trebuie să fie înzestrată și cu o aptitudine specializată: capacitatea de a respinge „orice pretenții logiciste, fie ale faptelor, care n-au semnificații decât în funcție de semnificații care le depășesc esențele, fie ale construcțiilor dialectice, pe bază de unitate ideologică”[508]. Filosofia istoriei trebuie să critice echidistant, în egală măsură, logicismul empirismului și logicismul constructivismului, ca să poată sprijini efectiv organizarea istoriei ca știință; iar, această critică echidistantă trebuie să fie efectuată într-o concepție unitară, „pe bază de unitate ideologică”. În caz contrar, filosofia istoriei nu își produce efectele scontate și rămâne departe de sprijinul pe care știința istoriei îl așteaptă de la ea.

---

[507] *Ibidem*, p. 58.

[508] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 58.

Istoria este recunoscută și ca știință. În calitate ei de știință, istoria îndeplinește și o funcție explicativă, funcție pe care și-o exercită printr-un șir de explicații. Filosofia substanțialistă își face obiect de cercetare și din știința istoriei, al cărei șir explicativ îl împarte în două serii explicative: seria explicativă a componentelor structurii corpului substanțial și seria explicativă a evoluțiilor în subspecie, evoluții despre care aflăm că sunt suprapuse în straturi: „Istoria este, prin înseși datele fundamentale ale filosofiei substanțialiste, împărțită în două serii explicative: seria corpului substanțial și apoi seria constituită dintr-un număr indeterminat și suprapus de evoluții în subspecie”[509].

Intersubiectivitatea se constituie, de fapt, ca realitate a asocierii indivizilor umani în grupuri care se integrează în chiar societatea umană; tocmai de aceea, vom observa că Husserl întemeiază și o fenomenologie socială pe care o va continua printr-o schiță a fenomenologiei istoriei. Știința istoriei (ca unică știință a viitorului) și filosofia științifică (în calitatea ei de unică filosofie veritabilă și socialmente utilă pentru comunitatea umană a viitorului) vor atrage toate resursele capabile să le susțină în constituirea și dezvoltarea lor progresivă.

Despre evoluția predictibilă a omenirii, vom afla că toate drumurile (cu sau fără obstacole surmontabile) duc la om, la ***OMUL TOTAL***, adică la omul concret înțeles ca entitate reală rațională, bio-psiho-socio-culturală și istorică.

Problematica istoriei se impune ca obiect al reflecției substanțialismului fenomenologic, pe fundamentul științific al feno-

509 *Ibidem*, p. 58.

menologiei sociale. Sunt aplicate aici: un aparat conceptual specific și metode filosofice de cunoaștere a istoriei. Se conturează aici conceptul de *inferență istorică,* propus de Alexandru Surdu și care semnifică trecerea gândirii istoricului de la individual la individual. Pornind de la acest termen și de la fenomenologia husserliană, propunem un termen nou: termenul de *inferență istorică fenomenologică,* prin care înțelegem trecerea gândirii intenționale a istoricului fenomenolog de la individual la individual (sau de la un eveniment istoric al altul). Edmund Husserl efectuează inferențe istorice, precum și inferențe istorice fenomenologice, în cadrul reflecției fenomenologice asupra istoriei; astfel de inferențe sunt precedate, de regulă, de analize comparative între trecutul istoric și prezentul viu al ego-urilor implicate în intersubiectivitatea generatoare de socialitate.

„Reprezentarea istorică a devenirii" este un termen inedit, un termen care necesită delimitări conceptuale clarificatoare; el apare prin raportarea la termenul de „intuiția esențială a duratei". Datele problemei devenirii fac obiectul exercițiilor explicative pe care le vom încerca în limitele universului de discurs al substanțialismului fenomenologic.

Lui Husserl i s-a reproșat atitudinea de distanțare față de istorie, dar chiar și în concepția lui există o istorie; există o istorie în lume și există o lume care își are locul în istorie. Ego-ul transcendental se autoconstituie, dar se autoconstituie, ca să spunem așa, în unitatea unei istorii . Istoria ego-ului nu este paralelă cu istoria lumii sau cu istoria alter-ego-ului; autoconstituirea ego-ului este un proces, un proces istoric integrat în procesul istoric universal. Nu există istorii paralele, ci istorii

convergente și integrate în structura istoriei universale, structură pe care Husserl o desemnează cu termenul de intersubiectivitate: EGO-ul concret (monada) face istoria prin faptul că el se autoconstituie în cadrul unei geneze sistematice. Prin autoconstituire, ego-ul concret (monada), ego-ul transcendental și ego-ul redus realizează intersubiectivitatea ego-urilor; iar, rezultanta vectorilor care reprezintă ego-urile este însăși istoria, în accepțiunea fenomenologiei husserliene. Tocmai de aceea*, putem vorbi (cu sens) și despre o istorie transcendentală*.

În legătură cu istoria, Husserl conceptualizează geneza constitutivă, geneză care subîntinde o dublă dimensiune: geneza activă și cea pasivă. Autoconstituirea ego-ului transcendental este ea însăși autoconstituire transcendentală. În și prin autoconstituirea transcendentală apar formele produselor rațiunii, forme care au împreună caracterul de irealitate (de obiecte ideale). Aceste obiecte ideale există, dar nu au realitate, existența lor fiind caracterizată prin irealitate; ele apar ca finalitate a constituirii prin geneza activă. Dar, nu numai constituirea prin geneza activă are istoria ei, ci însăși constituirea prin geneza pasivă are o istorie a sa. Însă, în calitatea ei de sinteză a acestei forme – (de sinteză pasivă) –, ea are totuși propria sa istorie care se manifestă în sine însăși. Istoria constituirii prin sinteză pasivă și istoria constituirii prin sinteză activă coparticipă, fiind complementare și făuritoare de istorie universală, de istorie înțeleasă ca interacțiune a ego-urilor. Aceste aspecte ne-au determinat să încercăm o analiză a fenomenologiei husserliene în contextul apariției și evoluției sale, cu accent pe conjuncția dintre această fenomenologie și substanțialismul românesc.

Gândirea filosofică a lui Camil Petrescu confirmă puternica influență exercitată de fenomenologie asupra configurării conceptuale și atitudinale a cunoașterii contemporane; această gândire fondatoare a substanțialismului fenomenologic articulează sistemic structurile de rezistență ale drumului deschis de filosofia științifică spre *FENOMENOLOGIA ISTORIEI.*

Fenomenologia istoriei este dezvoltată de Husserl și în „Reflecții cu privire la metoda considerațiilor noastre de ordin istoric" din studiul său *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*. Aflăm că: toți indivizii umani sunt „rezultatul unei deveniri de ordin istoric-spiritual". Există o „sarcină istorică" identificabilă cu „propria noastră sarcină personală". Husserl surprinde și contribuția filosofilor la făurirea istoriei, contribuție care este continuată – credem − de noocrația postulată de Camil Petrescu. Privită din punctul de vedere al filosofiei lui Husserl, fenomenologia istoriei este „o adevărată meditație a filosofului asupra lui însuși", filosoful însuși reconstituind în sine chintesența istoriei universale a omenirii și constituind o parte reprezentativă „din voința predecesorilor săi spirituali".

Edmund Husserl resimte *incompletitudinea* elucidării istoriei prin *meditația* exclusivă a filosofului singular, motiv pentru care adaugă următorul amendament: „În *meditația* pe care o desfășoară cu privire la sine însuși, el (filosoful – n.n.) trebuie totodată să continue o *meditație* a predecesorilor săi asupra lor înșiși". Rezultă, de aici, că *fenomenologia istoriei* trebuie înțeleasă ca o *meditație continuată:* meditația asupra lor a predecesorilor filosofului de azi *este continuată* cu meditația acestuia din urmă asupra lui însuși și asupra meditației filosofilor din trecut, așa încât putem

vorbi (cu sens) despre fenomenologia istoriei înțeleasă ca *meditația meditației* asupra istoriei.

De asemenea, întâlnim husserliana „meditație istorică", despre care aflăm că este cheia care deschide posibilitatea înțelegerii de sine „în calitate de ființă istorică". Printr-un astfel de concept, Edmund Husserl sugerează „un tip aparte de elucidare a istoriei" : elucidarea istoriei prin fenomenologia ei. Aceste aspecte ne-au determinat să încercăm o analiză a fenomenologiei husserliene în contextul apariției și evoluției sale, cu accent pe conjuncția dintre această fenomenologie și substanțialismul românesc. Gândirea filosofică a lui Camil Petrescu confirmă puternica influență exercitată de fenomenologie asupra configurării conceptuale și atitudinale a cunoașterii contemporane; această gândire fondatoare a substanțialismului fenomenologic articulează sistemic structurile de rezistență ale drumului deschis de filosofia științifică spre FENOMENOLOGIA ISTORIEI.

Nu putem să facem abstracție de *genetism*, sau de *inserția principiului mișcării* și al dinamismului în o ordine care este statică doar în mod relativ, întrucât aceste entități ***constituie*** manifestarea unor continue mișcări contradictorii, evoluții precedate sau succedate de involuții, dezvoltări progresive (cu păstrarea de proporții și echilibre dinamice). Chiar dacă reușește să aducă atingere cognitivă forței motrice a dezvoltării și izvorului mișcării, Edmund Husserl ajunge în imediata vecinătate a contradicției înțeleasă în dubla ei calitate de izvor al mișcării și de forță motrice a dezvoltării lumii naturale cât și a lumii reduse fenomenologic. Prin aceasta, **temporalitatea este reinserată în structurile universului** și genetismul salvează postulatul istoricității tuturor

entităților care compun existența universală, motiv pentru care ***este revigorată fenomenologia istoriei***. Genetism și istoricitate, istoricitate și genetism; iată două principii complementare și compatibile cu sensul fenomenologiei husserliene și al celor posthusserliene.

Inserția principiilor mișcării și al **contradicției** în structura husserliană aparent statică a socialului face obiectul unor vaste cercetări profenomenologice posthusserliene, neohusserlienii fiind prezenți tot mai activ în prima linie a frontului cunoașterii lumii contemporane. De altfel, **contradicțiile** manifestate ca relații de opoziție între contrarii sunt înțelese profund științific și în calitatea lor de *structură generativă* a revoluției sociale din cadrul istoriei omenirii: „Revoluția burghezo-democratică din 1848, expresie a amplului efort de rezolvare a crizei societății românești, cu multe rămășițe feudale în domeniul social-economic, *a fost* ***generată*** *tocmai* ***de contradicțiile*** *interne* (s.n.), între forțele modernismului, aflate în plină ascensiune la nivel european și elementele conservatoare, reprezentate de marii proprietari de pământuri și de oligarhia de la curtea domnească, (oligarhie – n.n.) care ținea cu orice preț să nu-și piardă privilegiile."[510].

Despre intuiția plenară aflăm că are atributul plenitudinii, iar durata completă îl are pe cel al completitudinii; plenitudinea și completitudinea se contopesc în atributul integralității devenirii universale. Fiind reprezentare (în sens kantian), „intuiția plenară" apare ca formă desăvârșită pentru „reprezentarea istorică a **devenirii**" universale. Întrucât intuiția este reprezentare (cel

[510] Prof.Dr. Constantin Tudor, *Școala Călărășeană*, Editura Agora, Călărași, 2015, p. 31.

puțin în sens kantian), „intuiția plenară" pe care ne-o propune aici Camil Petrescu are prestabilit un raport de identitate cu „reprezentare istorică a **devenirii**". De asemenea, este lesne de înțeles că durata ca obiect al reprezentării este însăși durata **devenirii** societății omenești, de la începutul și până la sfârșitul istoriei ei, „începutul istoriei" și „sfârșitul istoriei" fiind termeni uzuali în *Doctrina substanței*.

IV.1.1. O exegeză filosofică asupra „Doctrinei substanței"

În opera *O istorie a filosofiei românești*, Ion Ianoși expune (critic, dar și apologetic) și substanțialismul filozofului Camil Petrescu. Ne sunt prezentate, mai întâi, unele idei husserliene care sunt susceptibile de a fi influențat decisiv gândirea autorului sistemului filozofic *Doctrina substanței*. Iată câteva dintre aceste idei: „[...] în sens larg, gândirea este o trăire care constituie un sens; fenomenologia (husserliană trebuie înțeleasă – n.n.) ca o «nouă ontologie» orientată spre obiect și (spre – n.n.) structura semnificațiilor […]; *originarul în intuiție* (s.n.) (trebuie considerat – n.n.) [...] «ceea ce se dă» «în limitele în care se dă» etc."[511]. La aceste câteva idei husserliene sunt adăugate altele, conținute în categorii sau/și concepte precum: „intuiția de esență, esențele ideale, subiectivitatea transcendentală, quidditatea realității, corelarea dintre câte o esență pură și câte o esență eidetică regională sau, îndeobște, dintre fenomenologie și științe [...]"[512]. Remarcabil este, aici, faptul că: „[…] prin (filosofia fenomenologică a

---

[511] Ion Ianoși, *O istorie a filosofiei românești*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, p. 208.

[512] *Ibidem*, p. 208.

lui – n.n.) Husserl și (prin – n.n.) distincția [...] terminologică (husserliană – n.n.), Camil Petrescu își verifică ideile personale"[513]. De altfel, „Totul se convertește la el (la Camil Petrescu – n.n.) în «expresii personale»„[514].

Camil Petrescu l-a descoperit – printre alții – și pe Edmund Husserl. Cum era și firesc pentru Camil Petrescu, „Descoperirea lui Husserl n-a fost nici ea (altceva – n.n.) decât o nouă întâlnire cu propria sa personalitate"[515]. Ajuns în acest punct al explicitării filosofiei lui Camil Petrescu, Academicianul Ion Ianoși *surprinde esența cea mai profundă a sensului relației* dintre arta și filosofia capodoperelor *„Jocul ielelor"* și *„Doctrina substanței"*: „[...] (Camil Petrescu – n.n.) *a depășit arta pentru o filosofie pe care a considerat-o științifică* (s.n.) și pe care ar fi vrut, finalmente, s-o fundamenteze pe știința matematică"[516]. La o *filosofie științifică* aspira însuși Edmund Husserl, conform propriilor lui declarații și intenții.

Cel care vibrează la atingerea afectivo-cognitivă a capodoperei lui Camil Petrescu, îi pronunță apodictic intenția supremă: „(Camil Petrescu – n.n.) vroia să devină un nou Aristotel al conștiinței [...]."[517].

În și prin demersurile sale filosofice – remarcă academicianul Ion Ianoși –, Camil Petrescu vizează totalitatea și țintește o

---

513 *Ibidem*, p. 208.

514 Ion Ianoși, *O istorie a filosofiei românești*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, p. 207.

515 *Ibidem*, p. 207.

516 *Ibidem*, p. 207.

517 Ion Ianoși, *O istorie a filosofiei românești*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, p. 207.

finalitate precisă: *omul concret*: „Camil țintește către omul concret, cu tot ceea ce îl caracterizează: ceva și încă ceva și încă ceva – dar de fiecare dată ceva anume. Pentru el – în artă și în afara artei (în filosofie, *e.g.* – n.n.) – individualul *este* (s.a.) totalitatea.

Relația cu istoria este una problematică pentru orice gânditor profund de talia lui Camil Petrescu. Oricum, „[...] gândirea (profundă trebuie – n.n.) să se așeze «în plină istorie»„[518], iar Camil Petrescu nu este străin de înțelegerea acestei necesități. Însă, cu toată această înțelegere, „Camil pendulează între o anume suspiciune față de istorie și nevoia de a o recunoaște și de a o încadra în structurile existenței și ale cunoașterii"[519]. Acesta este, de altfel, și motivul pentru care „El (Camil Petrescu – n.n.) deosebește [...] două direcții ale devenirii universale: una substanțială («devolutivă») și alta deviată lăturalnic («evolutivă» – ca «evoluție în subspecie»)"[520]. *Istoria este atotcuprinzătoare*, indiferent pe ce direcție înaintează vectorii ei și rezultanta compunerii vectorilor ei; ea atinge și antrenează inclusiv concretul, despre care aflăm că: *„În orice caz, concretul nu se poate lipsi de dimensiunea sa istorică* (s.n.), întrucât el parcurge cicluri, cu variate momente"[521]. Este vorba, aici, despre *variabilele cicluri istorice* în cadrul cărora „[...] gândirea (trebuie – n.n.) să se adecveze unui moment al concretului efectiv esențial"[522]. Adecvarea progresivă a structurilor

---

518 *Idem*, p. 211.
519 *Ibidem*, p. 211.
520 *Ibidem*, p. 211.
521 Ion Ianoși, *O istorie a filosofiei românești*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, p. 211.
522 *Idem*, pp. 211–212.

gândirii la structurile realității necesare este una mediată sau/și multiplu mediată de structurile „concretului efectiv esențial"[523], Camil Petrescu fiind convins că *numai prin structuri se realizează cunoașterea* autentică.

Ion Ianoși comentează apologetic semnificația și funcțiile conferite de Camil Petrescu unui „termen împrumutat din astronomie"[524] și numit „apogeticul"[525]: „cu un termen împrumutat din astrologie, «momentul apogetic» e cel privilegiat"[526]. Mai exact, „«momentul apoetic» e cel privilegiat (în sensul că – n.n.) [...] El e *momentul plenitudinii și al vieții și al intuirii ei* (s.n.)"[527]. Și mai exact, „Apogeticul"[528] este înzestrat cu virtutea supremă constând în aptitudinea de a atinge și de a cuprinde „maximum"[529] din orice entitate; el conține „maximum de realitate, (maximum de – n.n.) esențialitate, (maximum de – n.n.) individualitate [...]"[530]. Interesantă apare, aici, precizarea împarantezată că „Apogeticul are maximum de [...] («individualitate *plastică* (s.n.)»!) [...]"[531]. Apoi, „Apogeticul"[532] îmbogățit cu „maximum"[533] din

---

523 *Idem*, p. 212.
524 *Idem*, p. 211.
525 *Ibidem*, p. 211.
526 Ion Ianoși, *O istorie a filosofiei românești*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, p. 211.
527 *Ibidem*, p. 211.
528 *Ibidem*, p. 211.
529 *Ibidem*, p. 211.
530 Ion Ianoși, *O istorie a filosofiei românești*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, p. 212.
531 *Ibidem*, p. 212.
532 *Idem*, p. 211.
533 *Ibidem*, p. 211.

toate entitățile arătate mai sus, nu se închide în sine – într-un soi de atom impenetrabil și incognoscibil –, ci, dimpotrivă, el se deschide cunoașterii fără rezerve: „Apogeticul [...] se oferă *maximal* (s.n.) cunoașterii”[534]. Totul funcționează la nivelul amplitudinii, în „momentul apogetic”[535]. Mai mult decât atât, „Experiențele «apogetice» decid valoarea contribuțiilor «perigetice», niciodată invers”[536].

IV.2. Bipolaritatea devenirii universale

Devenirea universală este rezultanta compunerii vectoriale a devenirilor particulare, deveniri care constituie „**complexul diferențial al devenirilor concrete**” (s.n.). Acest complex este bipolar și conține: un pol inferior și un pol superior. Polul inferior este „**un pol inferior energetic**”**,** iar polul superior este „**un pol superior noosic**”. Acești doi poli au fost identificați prin analogie (prin „analogie substanțială”) cu cei doi poli ai vieții individuale („nașterea și moartea”): „…în analogie substanțială cu cei doi poli ai vieții individuale (nașterea și moartea), vom deosebi în complexul diferențial al devenirilor concrete mai întâi un **pol inferior energetic** și un **pol superior noosic”**[537]. „Câmpul istoriei dialectice” și interacțiunea organizatoare a polilor complexului devenirilor concrete creează, împreună, o

---

534 Ion Ianoși, *O istorie a filosofiei românești*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, p. 212.
535 *Idem*, p. 211.
536 *Idem*, p. 212.
537 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 17.

„zonă intermediară substanțială", o zonă despre care Camil Petrescu are bănuiala legitimă că este o dimensiune nouă a concretului: „[…]interacțiunea lor organizatoare creează o *zonă intermediară substanțială (s.a.),* împreună cu câmpul istoriei dialectice, care ar constitui, astfel, o nouă dimensiune a ***concretului*** (s.n.)."[538]. Conștiința trasează traiectul dintre cei doi poli și tot ea îl realizează; îl realizează prin două itinerarii axiale distincte, dar corelate: 1) un itinerariu substanțial și noocratic; 2) un itinerariu material și dialectic. Aceste două «itinerarii» deosebite, axiale, „sunt linii mari ale devenirii, sunt cele două linii mari ale devenirii; mai exact, ele sunt două mișcări axiale ale devenirii". Prima mișcare axială a devenirii constituie seria **substanțială devolutivă,** iar cea de-a doua constituie „seria istorică materială, evolutivă". Aceste două serii de devenire interacționează în forme multiple și de o complexitate nebănuită; actul interacțiunii lor este reluat continuu, **dar pe baze noi,** așa încât putem vorbi despre multitudinea interacțiunilor dintre cele două serii de devenire. Fiecare act de constituire a celor trei atribute ale concretului în devenire (realitatea, totalitatea și unicitatea) este săvârșit de interacțiunile conjugate ale celor două serii de devenire. Dar, iată și fragmentul din care rezultă inferențele logice pe care le-am formulat mai sus: „Traiectul dintre acești doi poli (un **pol inferior energetic** și un **pol superior noosic**) este realizat de conștiință prin două «itinerarii» deosebite, axiale, dintre care unul singur este noocratic substanțial, iar celălalt material dialectic, ambele fiind corelate și influențându-se reciproc. Ele constituie cele două

---

[538] *Ibidem*, p. 17.

linii mari ale devenirii. Aceste două mișcări axiale ale devenirii constituie: una, seria **substanțială devolutivă** și, conjugată cu ea, seria istorică materială, evolutivă. Interacțiunile celor două serii de devenire sunt de o complexitate infinită, infinit reluate pe baze noi și ele constituie, astfel, realitatea, totalitatea și unicitatea concretului în devenire..."[539].

Semnificațiile se stratifică în interiorul istoriei și astfel se constituie „ierarhia semnificațiilor", ierarhie a cărei existență i se pare incontestabilă: „Înăuntrul istoriei, însă, ierarhia semnificațiilor ni se pare indiscutabilă"[540]. Această ierarhie apare într-o intuiție substanțială, dar apare din două entități convergente: din întregul orizont substanțial al societății în devenire și din întreaga experiență care a fost acumulată în „**depozitul istoric**" (s.n.) de-a lungul istoriei de până acum: „… ierarhia semnificațiilor… apare din tot orizontul substanțial și din experiența apogetică a istoriei, într-o intuiție substanțială"[541].

IV.3. Reprezentarea istorică a devenirii

Devenirea umană este susținută de comunicare și de reflecția filosofică: „The development of humanity is intertwined with the processes of communication and meditating. However, the act of communication stood out before the act of meditating. Just as faith does, communication represents an essential

[539] *Ibidem*, p. 17.
[540] *Ibidem*, p. 17.
[541] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 17.

component of our becoming as a species"[542]. (Devenirea umană este strâns legată de comunicare și filosofare, însă comunicarea s-a evidențiat înaintea filosofării. Ca și credința, comunicarea este parte esențială a devenirii noastre ca specie – trad. n.)

„Reprezentarea istorică a devenirii" este un termen inedit, un termen care necesită delimitări conceptuale clarificatoare; el apare prin raportarea la termenul de „intuiția esențială a duratei". Observăm apoi că acești doi termeni sunt identici, stabilind un raport care permite definirea fiecăruia dintre ei. Astfel, „reprezentarea istorică a devenirii" poate fi definită ca fiind „intuiția esențială a duratei". Și invers: „intuiția esențială a duratei" este „reprezentarea istorică a devenirii". Se impune și necesitatea precizării următoarelor aspecte: (1)"Intuiția" din compunerea termenului de „intuiția esențială a duratei" nu este intuiția pură, ci este „intuiția plenară"; (2) Durata nu este nici ea „durata pură" din teoria lui Bergson, ci este „durata completă". Dar, iată și fraza care se vrea clarificatoare: „E necesar să precizăm că e vorba de intuiția plenară, nu de intuiția pură, după cum e vorba de durata completă și nicidecum de durata pură bergsoniană"[543].

Totodată, nu oricărei conștiințe îi este deschisă calea spre „reprezentarea istorică a DEVENIRII", ci numai conștiinței de „adult cultivat"; cel care nu are „conștiință de adult cultivat" nu poate dobândi „reprezentarea istorică a devenirii" și nici

---

[542] Mircică, Nela, *The intentional communication*, în „Transdisciplinarity and Communicative Action" Mediment Monduzzi Editore International Proceedings Division, Bologna (Italy), 2015, p. 494.

[543] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică București, 1988, p. 13.

„intuiția esențială a duratei", așa cum rezultă din următorul fragment: „Ceea ce e dat… unei conștiințe de adult cultivat… este reprezentarea istorică a devenirii, intuiția esențială a duratei"[544]. Chiar și din acest fragment – pe care l-am redat cu omisiunile utile – transpare îndemnul indirect al omului de cultură la culturalizarea spirituală în masă, la formarea și consolidarea fundamentului cultural al personalității fiecărui individ uman. De altfel, pledoaria pentru cultură și culturalizare străbate ca un fir incandescent întregul sistem filosofic *Doctrina substanței*.

Rezultă că această „intuiție plenară" nu poate fi decât intuiția întreagă și impură, după cum „durata completă" nu poate fi decât durata întreagă și impură. Indubitabil, această reprezentare istorică a devenirii este superioară tuturor celorlalte forme de reprezentare, din moment ce la ea poate ajunge numai conștiința adultului cultivat.

Dar, nu numai intuiția esențială a duratei este plenară; însăși existența istorică este plenară, pe lângă faptul că ea are un caracter obiectiv. Această obiectivitate a existenței istorice plenare oferă criteriul căutat de „concretul substanțialității", de concretul care transcende subiectivitatea conștiinței individuale: „Concretul substanțialității e, deci, concretul evadat din conștiința individuală, care își caută criteriul în obiectivitatea existenței istorice plenare."[545]. Această concluzie este o replică substanțială la „eliminarea «spațialității» conștiinței" (de către Bergson) și la adăugarea „«reducției fenomenologice»" (de către Husserl), în universul

---

544 *Ibidem*, p. 13.

545 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 14.

de discurs al intuiționismului; „Este, deopotrivă, reproșul pe care îl facem celor două mari filosofii pretins concrete, intuiționismul bergsonian și intuiționismul husserlian, de a se fi contrazis esențial, tocmai în tezele lor fundamentale, prin eliminarea «spațialității» conștiinței de către cel dintâi și prin «reducția fenomenologică» la cel de al doilea."[546].

Durata pură bergsoniană fusese criticată pentru imposibilitatea ei de a conține „quidditatea concretului", orice entitate pură fiind o abstracție contrară semnificației concretului: „nu numai că în durata pură nu vedem quidditatea concretului, așa cum ne propune autorul *Evoluției creatoare*, dar considerăm că orice «dat pur» este un abstract, că însăși semnificația termenului pur ni se pare corelată în opoziție cu semnificația ***concretului*** (s.n.)"[547].

„Reprezentarea istorică a devenirii" creează problema integralității devenirii universale. Astfel, intuiția plenară are atributul plenitudinii, iar durata completă îl are pe cel al completitudinii; plenitudinea și completitudinea se contopesc în atributul integralității devenirii universale. Fiind reprezentare (în sens kantian), „intuiția plenară" apare ca formă desăvârșită pentru „reprezentarea istorică a **devenirii** (s.n.)" universale. Întrucât intuiția este reprezentare, cel puțin în sens kantian, „intuiția plenară" pe care ne-o propune aici Camil Petrescu are prestabilit un raport de identitate cu „reprezentarea istorică a **devenirii** (s.n.)". De asemenea, este lesne de înțeles că durata ca obiect al reprezentării

[546] *Ibidem*, p. 14.
[547] *Idem*, pp. 13–14.

este însăși durata devenirii societății omenești, de la începutul și până la sfârșitul istoriei ei, „începutul istoriei" și „sfârșitul istoriei" fiind termeni uzuali în economia textului sistemului filosofic *Doctrina substanței*.

IV.4. Rezolvarea istoriei

Istoria este o problemă. Mai exact, istoria este o problemă pentru cunoaștere. Și mai exact, istoria este o problemă pentru cunoașterea personificată în stilul kantian din *Critica rațiunii pure*. Istoria ca problemă ar putea fi rezolvată de cunoaștere, atât prin soluții parțiale, cât și prin soluția totală. Soluțiile parțiale sunt destinate părților componente ale istoriei, iar soluția totală este rezervată pentru „istoria toată".

Cunoașterea este implicată în două situații distincte: o situație reală și o situație posibilă. Implicată în situația reală, cunoașterea „ar rezolva istoria"; implicată în situația posibilă, cunoașterea ***„ar putea*** (s.n.) rezolva istoria toată". Cunoașterea ar rezolva „istoria", cu o condiție: cu condiția să rezolve „misterul omului". Totodată, cunoașterea ar putea să rezolve „istoria toată", cu o condiție: cu condiția să rezolve substanța. Rezolvarea istoriei este pusă în sarcina cunoașterii substanțiale și este condiționată de rezolvarea substanței sau a misterului omului: „rezolvând misterul omului… ***ar rezolva istoria*** (s.n.)"[548]. Din această abordare a problemei istoriei rezultă concordanța dintre termenul „substanța" și termenul „misterul omului". Astfel, a rezolva

---

[548] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. I, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 293.

substanța înseamnă a rezolva misterul omului: „rezolvând substanța… adică rezolvând misterul omului”, precizează Camil Petrescu. Indubitabil, „substanța” și „misterul omului” sunt termeni identici, cel puțin în subpunctul „**ESENȚA SUBSTANȚEI**” din capitolul „Teoria cunoașterii. Problematica cunoașterii”… Misterul omului nu este echivalent cu substanța, ci este însăși substanța; adică este cea mai dificilă problemă pe care concretul a ridicat-o în calea cunoașterii.

IV.5. Spre „sfârșitul istoriei”

Istoria face obiectul unor abordări episodice, dar substanțiale. O asemenea abordare există și la pagina 14 a capitolului „Ortogeneza și structura istoriei” din *Doctrina substanței*. Astfel, esența cea mai profundă a istoriei este schimbarea, istoria însăși fiind transformare și mișcare, transformare continuă și mișcare continuă: „Ceea ce constituie esența istoriei este schimbarea […].”[549]. Dar, schimbarea este condiționată de mișcare, ca și transformarea; transformarea și schimbarea sunt generate și influențate de mișcare, de o mișcare permanentă. De aceea, și transformarea este permanentă; transformarea permanentă, schimbarea permanentă și mișcarea permanentă constituie însăși istoria: „Istoria este permanentă mișcare și permanentă transformare.”[550]. Mai exact, istoria este o entitate compusă din ***permanente*** transformări, schimbări și mișcări.

---

549 *Ibidem*, p. 14.

550 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 14.

Aceste mișcări și transformări care fac posibilă istoria nu sunt anarhice, dar nu sunt nici uniforme. Tocmai în aceasta constă și specificul lor: fără să fie anarhice, nu sunt uniforme și acest aspect evidențiază legitatea desfășurării lor; aceste mișcări și transformări manifestă anumite tendințe, anumite direcții („direcții privilegiate”) de desfășurare, un anumit sens. Totodată, acestea sunt stratificate într-o anumită ierarhie, într-o ierarhie care exclude atât haosul, cât și fatalismul determinismului mecanicist: „O analiză descriptivă a concretului identifică în esență un anumit sens, o anumită ierarhie în aceste mișcări și transformări, mișcări secundare și ***direcții privilegiate*** (s.n.).”[551]. În timpul analizei descriptive a concretului trebuie să identificăm „[…]și altceva decât o durată oarbă, vag «creatoare de forme», sau o spontaneitate indefinită a conștiinței”[552]; trebuie să identificăm și o direcție axială a istoriei, întrucât deja „există intuiția unei direcții axiale a istoriei”[553].

Totodată, există „intuiția unei ordini și a unei dezordini, în ceea ce numim natură, ale căror semnificații vor trebui necontenit supuse cunoașterii”[554]. Există și o „conștiință plenară”, care realizează cunoașterea substanțială obținând date substanțiale; de la aceste date substanțiale trebuie să plecăm ca să vedem structura istoriei, în cazul în care această structură există. Dar, datele substanțiale obținute de „conștiința plenară” ne sunt utile

551 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 14.
552 *Ibidem*, p. 14.
553 *Ibidem*, p. 14.
554 *Ibidem*, p. 14.

și „[…] pentru ca să vedem dacă se poate realiza cu adevărat o structură a istoriei întregi, sau, mai exact, o structură a marilor direcții istorice."[555]. Prin urmare, deși „există intuiția unei direcții axiale a istoriei", este de presupus că de-a lungul istoriei universale a omenirii au existat mai multe mari direcții istorice sau că vor exista, până la „sfârșitul istoriei". Problema este că trebuie să existe și intuițiile acelor mari direcții istorice prezumate, ceea ce complică situația cognitivă în care este implicată „conștiința plenară".

IV.6. Inferențe substanțiale asupra istoriei

Există analogii între viețile individuale ale oamenilor și devenirile concrete, una dintre aceste analogii fiind așa-numita „analogie substanțială"[556]. Viața individuală a omului este *bipolară,* cei doi poli ai ei fiind „nașterea și moartea"[557]. Și devenirea concretă este *bipolară,* cei doi poli ai ei fiind un pol inferior și un pol superior. Polul inferior este „un *pol inferior energetic* (s.a.) (în timp ce polul superior este – n.n.) […] un *pol superior noosic* (s.a.)"[558]. Acești doi poli intră într-o interacțiune organizatoare și creatoare. O astfel de interacțiune *creează,* produce, generează; ea „creează o *zonă intermediară substanțială* (s.a.)"[559] care este o *zonă interpolară.*

---

555 *Idem*, p. 15.

556 Camil Petrescu, *Doctrina substanței* vol.II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 17.

557 *Ibidem*, p. 17

558 *Ibidem*, p. 17

559 *Ibidem*, p. 17

Aceeași interacțiune mai creează ceva; ea creează și „câmpul istoriei dialectice"[560]. ***Zona interpolară*** (*id est* acea „zonă intermediară substanțială"[561]) este plasată în chiar „cîmpul istoriei dialectice"[562]. Astfel, atotcuprinzătorul câmp al istoriei dialectice cuprinde și mărginita zonă interpolară care a fost numită drept „zona intermediară substanțială"[563]. Dincolo de această zonă substanțială din interiorul câmpului istoriei dialectice există – *presupunem* – o multitudine de zone intermediare *nesubstanțiale* care însă nu fac obiectul viziunii substanțialiste asupra istoriei. Așa ne sugerează viziunea substanțialismului fenomenologic asupra istoriei.

Să reținem că există o *zonă interpolară substanțială, id est* acea „*zonă intermediară substanțială* (s.a.)"[564] care este conexată „cu câmpul istoriei dialectice"[565]. Interacțiunea celor doi poli creează cele două entități conexe, entități care subîntind „o nouă dimensiune a concretului"[566].

Sus explicitatele mecanisme substanțiale își găsesc suportul demonstrativ în fraza pe care o citàm în integralitatea ei argumentativă: „Prin urmare, în *analogie substanțială* (s.n.) cu cei doi poli ai vieții individuale (nașterea și moartea), vom deosebi în

---

560 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 17.

561 *Ibidem*, p. 17

562 *Ibidem*, p. 17.

563 *Ibidem*, p. 17

564 *Ibidem*, p. 17

565 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 17.

566 *Ibidem*, p. 17

complexul diferențial al devenirilor concrete mai întâi un *pol inferior energetic* (s.a.) și un *pol superior noosic* (s.a.); interacțiunea lor organizatoare creează o *zonă intermediară substanțială* (s.a.) împreună cu câmpul istoriei dialectice, care ar constitui, astfel, o *nouă dimensiune a concretului.*"[567]. Concretul este multidimensional; el subîntinde deja o multitudine de dimensiuni, la care se adaugă și această „nouă dimensiune"[568]: produsul interacțiunii dintre cei doi poli pe care i-a nominalizat – mai sus – Camil Petrescu.

Conștiința individuală a omului concret, a omului care există „în carne și oase" (cum ar spune Edmund Husserl), nu este una statică, inertă sau nemișcătoare; dimpotrivă, ea este o conștiință dinamică, activă și mișcătoare, care execută o continuă mișcare între cei doi poli ai devenirii concrete. Și, de fapt, toate conștiințele individuale execută asemenea mișcări pendulatorii interpolare, „în complexul diferențial al (tuturor – n.n.) devenirilor concrete"[569], așa cum ni se sugerează în sus citata frază.

În mișcarea ei pendulatorie interpolară, conștiința realizează un traiect compus din „două «itinerarii» deosebite, axiale"[570]. Aceste „două «itinerarii» […], axiale"[571] nu sunt despărțite printr-o prăpastie de netrecut, „[…] ambele fiind corelate și (ambele –

---

567 *Ibidem*, p. 17

568 *Ibidem*, p. 17

569 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 17.

570 *Ibidem*, p. 17.

571 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 17.

n.n.) influențându-se reciproc"[572]. Avem și denumirea fiecărui itinerariu axial: (1) itinerariul axial „noocratic substanțial"[573] și (2) itinerariul axial „material dialectic"[574]. Cele două itinerarii axiale sunt, de fapt, „două mișcări axiale ale devenirii"[575] și „Ele constituie cele două linii mari ale devenirii"[576]. În multitudinea liniilor devenirii, Camil Petrescu identifică numai „două *linii mari*"[577]. Despre aceste „două linii mari"[578] ne este precizat faptul că ele sunt exact cele „două mișcări axiale ale devenirii"[579]. Pe scurt: cele două itinerarii axiale ale traiectului interpolar realizat de conștiință sunt identice cu cele „două mișcări axiale ale devenirii (și cu – n.n.) cele două linii mari ale devenirii"[580].

Identitatea celor trei termeni precizați mai sus spune ceva: spune că mai este necesară o precizare, pornind de la sistemul de referință reprezentat prin cele „două mișcări axiale ale devenirii"[581]. Iată și precizarea devenită necesară: „Aceste două mișcări axiale ale devenirii constituie: una seria *substanțială devolutivă* (s.a.) și, *conjugată cu ea, seria istorică materială, evolutivă* (s.a.)"[582]. Ne este sugerată aici *legitatea obiectivă* care guvernează

---

572 *Ibidem*, p. 17.
573 *Ibidem*, p. 17.
574 *Ibidem*, p. 17.
575 *Ibidem*, p. 17.
576 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 17.
577 *Ibidem*, p. 17.
578 *Ibidem*, p. 17.
579 *Ibidem*, p. 17.
580 *Ibidem*, p. 17.
581 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 17.
582 *Ibidem*, p. 17.

dezvoltarea societății omenești prin acele serii istorice despre care vorbea și Xenopol: cele două serii ar fi, prin urmare, seriile istorice care au semnificația legilor obiective ale dezvoltării societății omenești.

Să sporim acum gradul de precizie în delimitarea conceptuală a categoriilor substanțialismului. Unde ajungem? Ajungem la rigoarea specifică a acelei discipline la care se referea Husserl prin expresia „*Filosofia ca știință riguroasă*". Astfel, ajungem să identificăm „seria *substanțială devolutivă* (s.a.)"[583] cu prima mișcare axială a devenirii; tot așa ajungem să identificăm „seria istorică materială, evolutivă"[584] cu cea de a doua mișcare axială a devenirii.

După aceste precizări identificăm un quadruplu cuplu categorial, cele patru cupluri categoriale conținând (fiecare) câte doi termeni: primul termen din fiecare cuplu categorial este identic cu primul termen din celelalte trei cupluri categoriale; cel de-al doilea termen din fiecare cuplu categorial este identic cu cel de-al doilea termen din celelalte trei cupluri categoriale.

Să dezvoltăm acum analiza celor două serii și să constatăm diferența specifică dintre ele. Iată o primă constatare: „seria *substanțială devolutivă* (s.a.)"[585] nu este o serie istorică (*id est* nu are caracter istoric), în timp ce „seria […] materială, evolutivă"[586] este și o serie istorică fiind denumită chiar „*seria istorică* (s.n.)

---

583 *Ibidem*, p. 17.

584 *Ibidem*, p. 17.

585 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 17.

586 *Ibidem*, p. 17.

materială, evolutivă”[587]. A doua constatare: nefiind istorică, *id est* neavând un caracter istoricește determinat, „seria *substanțială devolutivă* (s.a.)”[588] are un caracter anistoric. Pornind de la această constatare, am putea conchide că termenul neomisiv al primei serii este termenul de „seria (anistorică – n.n.) substanțială devolutivă”[589].

Spuneam că: cele două serii sunt „corelate”[590], ele „influențându-se reciproc”[591]; corelate și influențate reciproc, cele „două serii de devenire”[592] interacționează. Dar, (nota bene!) nu sunt simple interacțiunile la care participă *seriile axiale ale devenirii*; dimpotrivă, „Interacțiunile celor două serii de devenire sunt (extrem de complexe – n.n.)”[593]. Camil Petrescu ne asigură că respectivele interacțiuni „sunt de o *complexitate infinită* (s.n.)”[594] și că ele sunt „infinit reluate pe noi baze”[595]. Reluarea continuă (și pe baze noi) a complexelor interacțiuni specificate mai sus își produce efectele constând în faptul că *este constituită realitatea:* interacționând, cele două serii axiale ale devenirii „constituie *astfel* (s.n.), realitatea”[596]. Această realitate constituită de *interacțiunile*

---

[587] *Ibidem*, p. 17.
[588] *Ibidem*, p. 17.
[589] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 17.
[590] *Ibidem*, p. 17.
[591] *Ibidem*, p. 17.
[592] *Ibidem*, p. 17.
[593] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 17.
[594] *Ibidem*, p. 17.
[595] *Ibidem*, p. 17.
[596] *Ibidem*, p. 17.

constituante ale celor „două serii de devenire”[597] este însăși „totalitatea și unicitatea concretului în devenire”[598].

Realitatea astfel constituită de *interacțiunile constituante* are structură; ea are o structură alcătuită din două elemente de conținut: (1) „substanța […] ca dimensiune permanentă a concretului”[599] și (2) „materia istorică, (adică – n.n.) devenirea dialectică”[600].

Înțelegem că substanța este *invariantul concretului,* componenta lui invariabilă, constantă și permanentă. Ajunși aici cu înțelegerea substanței, Camil Petrescu ne propune să facem (împreună) un dublu exercițiu de imaginație: „Să zicem, deci, că, în totalitatea lui, concretul apare ca și când ar fi procesul unei lupte între noos și energia primară […]”[601]; în al doilea rând, să presupunem că lupta aceasta dintre „noos și energia primară”[602] este „creatoare […] de forme reale materiale”[603]. Mai exact, „această luptă e creatoare de forme, dar nu de forme *ireale* (s.n.) […], ci de forme *reale* (s.n.)”[604]. Și mai exact, sus menționata luptă nu creează „forme ireale (nemateriale – n.n.)”[605], aceste „forme ireale […] (fiind – n.n.) create de percepție, de nevoile

---

597 *Ibidem*, p. 17.

598 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 17.

599 *Ibidem*, p. 17.

600 *Ibidem*, p. 17.

601 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 17.

602 *Ibidem*, p. 17.

603 *Ibidem*, p. 17.

604 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 17.

605 *Ibidem*, p. 17.

practice ale inteligenței, cum socotea Bergson"[606]. Izvorul tuturor acestor „forme reale materiale"[607] îl constituie contradicția dintre direcții diferite ale dezvoltărilor entităților sau opoziția dintre tendințe manifestate în dezvoltări diferite ale entităților variate. Existența acestei lupte este inexplicabilă: „De ce e această luptă, ne e cu neputință să formulăm vreo explicație și, ceea ce e mai grav, nu putem explica nici (modul – n.n.) cum noosul poate acționa asupra energiei primare […]"[608]. Deocamdată. Cel puțin deocamdată; căci, în viitor vom putea formula astfel de explicații. Până atunci, însă, Camil Petrescu nu își poate suprima următoarea întrebare: „Ne întrebăm dacă nu cumva noosul folosește însăși *voința energiei primare* (s.n.), dar problema rămâne întreagă încă."[609].

Să presupunem răspunsul afirmativ: da, este adevărat că „noosul folosește însăși voința energiei primare"[610]. Așa presupunând, întrebarea-problemă rămâne deschisă, până la dobândirea adevărului substanțial pe care îl descoperă cunoașterea substanțială. Până atunci – până la cucerirea adevărului substanțial – ne vom mulțumi cu puțin: ne vom limita la „[…] o simplă descriere structurală a concretului […] (și nu vom da – n.n.) o explicație a transformărilor acestor structuri (care sunt aflate – n.n.) în devenire"[611]. Dar, nu vom înceta să ne supunem

---

606 *Ibidem*, p. 17.
607 *Ibidem*, p. 17.
608 *Ibidem*, p. 17.
609 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 18.
610 *Ibidem*, p. 18.
611 *Ibidem*, p. 18.

rigorilor cunoașterii substanțiale, cunoaștere despre care ni se precizează: „Cunoașterea substanțială nu este decât o perpetuă analiză concretă de esențe și de semnificații ale concretului și, dincolo de această analiză, nu putem trece, până când ea însăși nu va ajunge, treptat, la limită”[612].

Relația dintre întreg și parte face obiectul cunoașterii substanțiale. Dacă, de exemplu, stejarul este întregul, fiecare frunză a lui este o parte componentă a întregului stejar. Raportându-se la exemplul stejarului înfrunzit, Camil Petrescu formulează inferențe demonstrative pentru diferența specifică dintre întreg și parte, diferență care este dată în intuiția substanțială: „Negreșit, tot stejarul este în oricare frunză a lui, dar analiza unei frunze nu supleează istoria copacului, direcția și semnificația devenirii lui”[613]. Astfel, devenirea copacului are două direcții axiale: direcția devolutivă și cea evolutivă. Formularea devenirii este una „[…] destul de schematică, deși schema devenirii este cunoscută nu numai din dialectica hegeliană, ci și din numeroase alte momente de teleologie din filosofie și din știință.”[614].

IV.6.1. „Experiența apogetică a istoriei”[615]

În structura experienței apogetice a istoriei identificăm, printre altele, și „o devenire echivalentă, în parte, cu ceea ce

---

[612] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 18.
[613] *Ibidem*, p. 18.
[614] *Ibidem*, p. 18.
[615] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 18.

știința numește *evoluție* (s.a.)"[616]. Este vorba aici despre acea „[…] *evoluție* (s.a.) […] de la materie spre spețа omenească și spre cultură și care corespunde cu progresul formelor pe scară evolutivă, de la atom, prin celulele animale, până la om"[617]. Despre această formă specifică de evoluție primim informații clare și cât se poate de precise: „Această evoluție este o evoluție strict materială (și reală – n.n.)"[618]; totodată, ea nu este o evoluție formală ireală; în al treilea rând, evoluția respectivă este una „precis dialectică"[619]. O asemenea evoluție strict materială (și – n.n.) […] strict dialectică"[620] nu are loc oriunde și oricând; dimpotrivă, ea are loc numai „[…] în cadrul fizico-chimic (al universului – n.n.), așa cum o concepe așa-zisa știință modernă."[621].

Camil Petrescu, savantul (și nu filosoful), se distanțează de știința modernă din compunerea peiorativei expresii propoziționale „așa-zisa știință modernă"[622] și se apropie de sensul autentic al științei moderne veridice; el însuși se consideră un reprezentant al științei moderne în timp ce scrie „Doctrina substanței", doctrină pe care o numea (alternativ) și „știința substanței". Diferența specifică fundamentală dintre omul de știință Camil Petrescu și toți ceilalți oameni de „știință modernă"[623]

---

[616] *Ibidem*, p. 18.
[617] *Ibidem*, p. 18.
[618] *Ibidem*, p. 18.
[619] *Ibidem*, p. 18.
[620] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 18.
[621] *Ibidem*, p. 18.
[622] *Ibidem*, p. 18.
[623] *Ibidem*, p. 18.

constă în faptul că, „[…] deși (este – n.n.) reală, mișcarea evolutivă e (în concepția lui Camil Petrescu – n.n.) numai una din mișcările axiale ale concretului și nici nu e măcar cea esențială.”[624].

Înzestrat cu capacitate de intuire substanțială, Camil Petrescu vede o problemă nevralgică: știința modernă și reprezentanții ei ignorau condiționarea mișcării evolutive de neesențialele mișcări axiale la care participă concretul, iar „*Toate dificultățile științei moderne vin din ignorarea acestei condiționări* (s.a.).[625].

Trebuie să observăm că este săracă semnificația termenului de mișcare evolutivă și că este necesar să îmbogățim (sau să completăm) semnificația acestui termen: „Ea (semnificația termenului de mișcare evolutivă – n.n.) trebuie completată după cum urmează, și încă termenul de completare e cu totul nepotrivit. Căci, în realitate, mișcarea *evolutivă* (s.a.) incontestabilă este aceea care completează, care asigură și protejează materialul […]”[626]. Mișcarea evolutivă este mișcarea „istorică materială”[627] și ea este neesențială, așa cum am arătat mai sus (în paragraful explicativ al structurii devenirii); ea, „mișcarea evolutivă”[628], deși compune *structura dublu axială a devenirii,* nu este „*devenirea axială* (s.a.) propriu-zisă”[629]. Adevărul substanțial este unic și el poate fi exprimat numai prin următoarea formulă definitorie:

---

624 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 18.

625 *Ibidem*, p. 18.

626 *Idem*, pp. 18–19.

627 *Idem*, p. 17.

628 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 18.

629 *Idem*, p. 19.

„[…] *devenirea axială* (s.a.) propriu-zisă e devenirea *devolutivă* (s.a.).”[630].

IV.6.2. Esența și semnificația „devenirii dialectice”[631]

Formula definitorie pentru devenirea devolutivă necesită conexarea ei cu formula definitorie pentru semnificația „evoluției dialectice”[632], dar și cu alte formule care definesc elementele de conținut ale acesteia. Aici se impune o precizare: „[…] esența devenirii dialectice este cunoscută, în schema ei, din formularea hegeliană, și mai ales din aceea a materialismului dialectic”[633]; în schimb, „[…] *semnificația* (s.a.) însăși a evoluției dialectice nu e încă nici măcar bănuită.”[634].

IV.6.3. Noosul și istoria

Avem o certitudine apodictică: certitudinea că „noosul (este – n.n.) implicat în procesul istoric (și că el – n.n.) […] tinde să iasă din istorie”[635]. Mai exact, „noosul implicat în procesul istoric […] tinde să iasă din istorie”[636]. Implicarea noosului în procesul istoric începe chiar de la inferiorul pol de organizare a concretului, cunoscută fiindu-ne multipolaritatea concretului

---

630 *Ibidem*, p. 19.

631 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 19.

632 *Ibidem*, p. 19

633 *Ibidem*, p. 19

634 *Ibidem*, p. 19

635 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol.II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 19.

636 *Ibidem*, p. 19

precum și acel „pol superior de lichidare a dimensiunilor […] concretului"[637].

Când spunem că „noosul […] tinde să iasă din istorie"[638], avem în vedere următoarele aspecte: (1) „noosul […] tinde către un pol superior de lichidare […] a […] concretului"[639]; (2) în tendința lui spre acel „pol superior"[640], noosul execută o mișcare de înaintare pe „Axa de devenire"[641]; (3) când este vorba despre „Axa de devenire […] Evident că nu poate fi vorba de o axă fixă, determinată în toată întinderea ei […]"[642]; (4) atunci când vorbim despre „Axa de devenire […] e vorba de o direcție axială de la polul inferior al necesității la polul superior al libertății"[643], iar aceasta este direcția pe care o urmează noosul în timpul saltului (istoric al omenirii) din imperiul necesității în imperiul libertății; (5) modalitățile devenirii pot fi formulate numai într-un sistem „echivalent cu concretul (sistemic – n.n.) însuși"[644]; (6) „filosofia și știința"[645] au eșuat în toate încercările lor de formulare a ceea ce înseamnă „modalitățile înseși de devenire"[646],

---

637 *Ibidem*, p. 19
638 *Ibidem*, p. 19
639 *Ibidem*, p. 19
640 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 19.
641 *Ibidem*, p. 19
642 *Ibidem*, p. 19
643 *Ibidem*, p. 19
644 Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol.II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 19.
645 *Ibidem*, p. 19
646 *Ibidem*, p. 19

deoarece, […] în loc de *inscripție a concretului* (s.n.), au oferit nenumărate proiecte de scheme logice și generale."[647].

În unul din fragmentele citate mai sus, Camil Petrescu spunea că adevărata și incontestabila mișcare evolutivă este numai „aceea care completează, care asigură și (care – n.n.) protejează materialul"[648]; el ne precizează și motivul care ne determină să „Insistăm asupra acestei idei de «completare», de «asigurare» și de protecție"[649], motivul constând în faptul că: pespectiva idee „ne e dată într-o intuiție esențială"[650], fiind „[…] pare-se, în același timp, una din datele cele mai frecvente chiar ale biologiei așa-zise experimentale."[651].

IV.6.4. „Corpul substanțial"[652]

Există, așa cum am văzut, „*devenirea axială* (s.a.) propriu-zisă"[653], despre care știm deja că este o „devenire *devolutivă* (s.a.)"[654]. Există, însă, așa cum vom vedea, și „Linia *axială* (s.n.) oarecum filogenetică", linie pe care o „vom numi *corpul substanțial* (s.n.) însuși"[655]. De-acum înainte, această linie axială va purta

---

[647] *Ibidem*, p. 19
[648] Camil Petrescu, *Doctrina substanței* (II), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, pp. 18–19.
[649] *Idem*, p. 19.
[650] *Ibidem*, p. 19.
[651] *Ibidem*, p. 19.
[652] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 19.
[653] *Ibidem*, p. 19.
[654] *Ibidem*, p. 19.
[655] *Ibidem*, p. 19.

numele de „*corpul substanțial* (s.n.) însuși"[656] și va fi definită ca fiind „o devenire vag analoagă cu devenirea ortogenetică"[657]. Dar, atenție!, această *analogie vagă* nu există (și nici nu poate exista) „[…] sub forma legii biogenetice, căci legea (aceasta care a fost – n.n.) formulată de Haeckel […] se bazează pe transformarea speciilor, ceea ce din punctul nostru de vedere e un *non sens* (s.n.), căci speciile nu se transformă."[658].

Adevărul este, însă, altul: totul, inclusiv speciile, se transformă în lumea înconjurătoare reală; problema reală este a timpului transformării fiecărei entități, iar ***noocratul Camil Petrescu ar fi trebuit să admită ideea că transformarea atotcuprinzătoare nu este o pseudoproblemă***.

IV.6.5. Sensul istoriei umanității

Fenomenologia istoriei este dezvoltată de Edmund Husserl și în „Reflecții cu privire la metoda considerațiilor noastre de ordin istoric"[659] din studiul său Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală. Aflăm că: toți indivizii uman sunt „rezultatul unei deveniri de ordin istoric – spiritual"[660]; în nici un caz, noi, oamenii, „nu suntem doar (s.n.) depozitarii unei simple moșteniri spirituale"[661]. Mai exact: fiecare individ

---

[656] Camil Petrescu, *Doctrina substanței*, vol. II, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 19.

[657] *Ibidem*, p. 19.

[658] *Idem*, p. 20.

[659] Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală,* Editura Humanitas, București, 2013, p. 132.

[660] *Idem*, p. 133.

[661] *Ibidem*, p.133.

uman (fiecare persoană sau personalitate) este o entitate distinctă, o individualitate sau o concretă entitate bio-psiho-socio-culturală și istorică, adăugăm noi în prelungirea organică a însuși punctului de vedere husserlian (care deschide perspectiva fenomenologiei istoriei).

Necesitatea (*id est*, „realitatea necesară", cum ar spune Camil Petrescu) ne constrânge la exercițiul „unei critici permanente ce are necontenit în vedere contextul istoric de ansamblu (s.n.) în calitatea sa de context personal al nostru"[662]; iar, acest exercițiu critic permanent ne permite „[…] să sesizăm în cele din urmă acea sarcină istorică ce reprezintă singura sarcină pe care o putem recunoaște cu adevărat ca fiind propria noastră sarcină personală. O asemenea „sarcină istorică"[663] identificabilă cu „propria noastră sarcină personală"[664] nu o zărim „pur și simplu din afară (din afara istoriei umanității – n.n.), ca pe un simplu fapt, în urma căruia am luat ființă noi înșine, (și care – n.n.) nu ar fi nimic altceva decât o simplă succesiune cauzală de ordin exterior"[665]. Este contraproductivă plasarea noastră pe poziția observatorului care privește acea sarcină din afara ei: „[…] dimpotrivă (conchide apodictic Husserl – n.n.), este necesar să vedem și să înțelegem acea sarcină dinăuntrul ei (s.n.)"[666].

Să reținem și să reiterăm extrem de prețioasa idee potrivit căreia „întreaga devenire istorică (este acea devenire – n.n.)

---

662 *Idem*, p. 132.

663 Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 132.

664 *Ibidem*, p.132.

665 *Idem*, pp. 132–133.

666 *Idem*, p. 133.

[…] în urma căreia am luat ființă noi înșine”[667]; *id est*,fiecare individ uman este un produs al istoriei omenirii. Adevărul fenomenologic indubitabil constă – conform convingerii lui Edmund Husserl – în faptul că „[…] noi […] nu putem dobândi o sarcină care să fie cu adevărat a noastră decât […] prin intermediul unei înțelegeri critice a unității de ansamblu pe care o are istoria însăși – și anume istoria noastră (s.a.)”[668]. Numai că, în concepția fenomenologică husserliană asupra istoriei, această unitate este „o unitate spirituală”[669] și nu o unitate materială; mai exact, ea este „o unitate spirituală (subiectivă – n.n.)”[670] și nu o unitate materială obiectivă. Acesta este adevărul fenomenologic indubitabil – ne asigură Edmund Husserl –, „Căci această istorie nu are cu adevărat o unitate spirituală decât în virtutea unității și a forței motrice pe care o are sarcina ce o străbate […]”[671]. Această istorie a noastră este străbătută de o sarcină „pe care o are”[672] ca fiind a ei și ca neprovenindu-i din exteriorul ei.

Această sarcină, care străbate istoria și care este imanentă ei, este una precisă: este „[…] o sarcină ce a căutat de-a lungul acestei întregi surveniri istorice (s.n.)”[673] să conducă de la neclaritate, „mai întâi la o claritate satisfăcătoare, iar în cele din

---

667 Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 132.

668 *Idem*, p. 133.

669 *Ibidem*, p. 133.

670 *Ibidem*, p. 133.

671 Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 133.

672 *Ibidem*, p. 133.

673 *Ibidem*, p. 133.

urmă la o evidență deplină”[674], pe toți filosofii care „s-au raportat unii la ceilalți (și care – n.n.) […] au gândit împreună, într-un sens supra-temporal”[675]. După această precizare, observăm ceva cu totul nou: observăm că: […] istoria nu se mai prezintă doar ca fiind factic necesară (s.n.), ci (și – n.n.) ca o *sarcină dată nouă* (s.a.), filosofilor de azi (, intelectualității, cum ar spune noocratul Camil Petrescu – n.n.)”[676]. Istoria interpretată de fenomenologia husserliană ajunge astfel să subîntindă o dublă dimensiune: (1) dimensiunea „factic necesară”[677] și (2) dimensiunea înțeleasă ca „*sarcină dată nouă* (s.a.), filosofilor de azi”[678]. Contribuția filosofilor la făurirea istoriei este mai mult decât evidentă la Edmund Husserl și ea este continuată – credem – de noocrația postulată de Camil Petrescu. Acesta este adevărul fenomenologic indubitabil, „Căci noi înșine (*id est*, filosofii – n.n.) nu suntem ceea ce suntem decât în calitate de funcționari ai umanității filosofice moderne […]”[679]. Mai exact, suntem filosofi numai în calitate de moștenitori și de purtători, la rândul nostru, ai unei direcții a voinței care „[…] străbate (s.a.) această întreagă istorie”[680]. O voință „[…] străbate (ca un fir roșu – n.n.) această întreagă

674 Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 133.
675 *Ibidem*, p. 133.
676 Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 133.
677 *Ibidem*, p. 133.
678 *Ibidem*, p. 133.
679 *Ibidem*, p. 133.
680 *Ibidem*, p. 133.

istorie (universală a omenirii – n.n.)"[681]. Această voință are o direcție de exercitare a ei; ea, voința respectivă, se exercită nu haotic, ci într-o anumită direcție pe care o moștenesc filosofii de azi"[682]. Filosofii „de azi"[683] moștenesc direcția voinței care străbate întreaga dezvoltare din trecut a societății omenești, istoria însemnând inclusiv dezvoltarea societății omenești (din cele mai vechi timpuri și până în ziua „de azi"[684]).

Pentru că putem înțelege istoria și în modul pe care l-am explicitat mai sus, putem conchide (împreună cu fenomenologul Edmund Husserl) că „avem de-a face aici (în paragraful 15 – n.n.) cu un tip aparte de elucidare a istoriei"[685]: tipul fenomenologic, *id est*, fenomenologia istoriei sau filosofia fenomenologică a istoriei.

Am văzut – și am admis – că fiecare individ uman este un produs la istoriei; cu atât mai mult, admitem că filosoful este un produs (calitativ superior) al întregii istorii și că: fenomenologia istoriei este „o adevărată meditație a filosofului asupra lui însuși"[686], filosoful însuși reconstituind în sine chintesența istoriei universale a omenirii și constituind o parte reprezentativă „din voința predecesorilor săi spirituali"[687]. Tocmai de aceea,

---

681 Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 133.
682 *Ibidem*, p. 133.
683 *Ibidem*, p. 133.
684 *Ibidem*, p. 133.
685 Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 134.
686 *Ibidem*, p. 134.
687 *Ibidem*, p. 134.

filosoful are o misiune istorică: „să readucă la viață, potrivit sensului ei istoric ascuns (s.n.), întreaga conceptualizare sedimentată ce reprezintă, sub chipul a ceva de la sine înțeles, însuși solul muncii sale private și anistorice (s.n.)”[688]. Straniu rămâne aici raportul de contradicție dintre caracterul anistoric al substanței „muncii […] private” a filosofului și caracterul istoric al personalității filosofului înțeles fenomenologic husserlian ca produs al întregii istorii a acestei umanități terestre. Totodată, stranie este și ideea potrivit căreia „întreaga conceptualitate sedimentată”[689] are un sens istoric „ascuns (s.n.)”[690].

Edmund Husserl resimte incompletitudinea elucidării istoriei prin meditația exclusivă a filosofului singular, motiv pentru care adaugă următorul amendament: „În meditația (s.n.) pe care o desfășoară cu privire la sine însuși, el (filosoful – n.n.) trebuie totodată să continue o meditație (s.n.) a predecesorilor săi asupra lor înșiși […]”[691]. Rezultă, de aici, că fenomenologia istoriei trebuie înțeleasă ca o meditație continuată: meditația asupra lor a predecesorilor filosofului de azi este continuată cu meditația acestuia din urmă asupra lui însuși și asupra meditației filosofilor din trecut, așa încât putem vorbi (cu sens) despre fenomenologia istoriei înțeleasă ca meditația meditației asupra istorie.

Continuând să pledeze pentru fenomenologia istoriei, Edmund Husserl susține și utilitatea actelor pe care trebuie să

---

688 *Ibidem*, p. 134.

689 *Ibidem*, p. 134.

690 Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală,* Editura Humanitas, București, 2013, p. 134.

691 *Ibidem*, p. 134.

le săvârșească filosoful viu în drumul său spre o asemenea disciplină fenomenologică, unele dintre aceste acte fiind următoarele: (1) trezirea „la viață”[692] a întregului „șir de gânditori trecuți”[693]; (2) actul de natură „să trezească la viață […] socialitatea (s.n.) specifică a gândirii (întregului – n.n.) șir de gânditori trecuți”[694]; (3) acțiunea aptă să reanime „comunitatea […] de gândire”[695] a tuturor gânditorilor predecesori; (4) actul prin care „filosofilor de azi”[696] le este deschisă posibilitatea de a „transforma într-un prezent viu pentru noi”[697] ceea ce Husserl numește „întreaga conceptualitate sedimentată (obiectivă – n.n.)”[698]; (5) actul de sintetizare a unei „unități de ansamblu (s.a.) prezentificate”[699]; (6) actul constând în „o critică responsabilă (s.a.), o critică de un tip aparte, ce își are solul în chiar aceste țeluri istorice (s.n.), asumate personal”[700] ș.a. La toate actele indicate mai sus, ție, ca filosof fenomenolog, îți adaugă Husserl și următoarea conduită utilă: „A gândi tu însuți în chip de sine stătător, a fi un filosof autonom, animat de voința de a te elibera de toate prejudecățile […] (ca să îți clarifici deplin –

---

692 *Ibidem*, p. 134.
693 *Ibidem*, p. 134.
694 Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 134.
695 *Ibidem*, p. 134.
696 *Idem*, p. 133.
697 *Idem*, p. 134.
698 Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 134.
699 *Ibidem*, p. 134.
700 *Idem*, p. 135.

n.n.) ideea ce poartă numele de «filosofie»”[701]. Săvârșind cel puțin actele explicitate mai sus, gândirea „filosofului de azi”[702] realizează „o meditație istorică (s.n.)”[703], iar respectivul filosof acționează el însuși „în calitate de ființă istorică”[704].

IV.6.6. Husserliana „meditație istorică”[705]

Acea „meditație istorică”[706] este una cu totul deosebită de toate celelalte tipuri de meditație; ea este o meditație despre care aflăm următoarele adevăruri concordante: „[…] o meditație istorică de acest tip reprezintă într-adevăr cel mai profund tip de meditație privitoare la sine [selbstbesinnung] ce se poate concepe, o meditație de pe urma căreia eu mă pot cu adevărat înțelege pe mine însumi în privința a ceea ce urmăresc de fapt și a ceea ce sunt, în calitate de ființă istorică”[707].

Prin profunzimea ei amețitoare, meditația istorică este ***cheia*** care deschide posibilitatea înțelegerii de sine, ca „ființă istorică”[708]; iar, acest fapt îmi permite să iau decizia corectă în orice situație problematică: „Înțelegerea de sine servește însă mereu unei decizii […]”[709]; totodată, ea ne constrânge „să continuăm o sarcină a

---

701 *Ibidem*, p. 135.
702 *Ibidem*, p. 135.
703 Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 135.
704 *Ibidem*, p. 135.
705 *Ibidem*, p. 135.
706 *Ibidem*, p. 135.
707 Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 135.
708 *Ibidem*, p. 135.
709 *Ibidem*, p. 135.

noastră cea mai proprie, sarcina care (în mod paradoxal – n.n.) […] ne este dată nouă tuturor în prezent”[710]. Mai exact: din momentul în care îmi este „clarificată și înțeleasă prin intermediul acestei meditații istorice”[711], sarcina mea „cea mai proprie”[712] îmi este dată tuturor celorlalți oameni „în prezent”[713]; o sarcină comună ne însuflețește voința acum, „în prezent”[714], voința „ce *străbate* (s.a.) această întreagă istorie”[715].

Edmund Husserl sugerează și „un tip aparte de elucidare a istorie”[716]: elucidarea istoriei prin fenomenologia istoriei. *Elucidarea fenomenologică a istoriei* se vrea una radicală: una pornită de la necesitatea oamenilor de a cunoaște *clar* suferințele care „dăinuie de-a lungul generațiilor”[717]; apoi, Husserl examinează critic orânduirile sociale nedrepte și descoperă *necesitatea* oamenilor „[…] de a le transforma într-o manieră […] radicală”[718]. În felul acesta, Husserl invită nedreptățiții la revoluție socială, căci revoluția socială este o mișcare socială radicală, *id est* o mișcare care afectează din temelii structurile sociale: iar, a fi radical înseamnă a merge până la rădăcina lucrurilor, rădăcină care, pentru om, este însuși omul (cum spunea un filosof pre-

---

710 *Ibidem*, p. 135.

711 Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală,* Editura Humanitas, București, 2013, p. 135.

712 *Ibidem*, p. 135.

713 *Ibidem*, p. 135.

714 *Ibidem*, p. 135.

715 Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală,* Editura Humanitas, București, 2013, p. 133.

716 *Idem*, p. 134.

717 *Ibidem*, p. 134.

718 *Ibidem*, p. 134.

husserlian). Numai că „a […] transforma (societatea – n.n.) într-o manieră mai mult sau mai puțin radicală (înseamnă a face – n.n.) […] pași meniți să izbutească în chip absolut […] pași ce au caracterul unor pași apodictici”[719].

Spiritul husserlian, care tindea să pătrundă esența cea mai profundă a realității, a pătruns cognitiv și necesitatea istorică de transformare a societății omenești „într-o manieră mai mult sau mai puțin radicală”[720], *id est*, necesitatea revoluției sociale; căci, revoluția socială este definită (în cvasitotalitatea dicționarelor din lume) ca fiind o mișcare socială *radicală.*

IV.6.7. Tipul fenomenologic husserlian de „elucidare a istoriei”[721]

Încercăm acum să identificăm actele, operațiile, acțiunile sau/și activitățile care compun structura acestui „tip aparte (fenomenologic – n.n.) de elucidare a istoriei”[722]. O primă componentă a structurii elucidării fenomenologice a istoriei o constituie toate *„interogațiile noastre retrospective* (s.n.) (care – n.n.) vizează tocmai instituirea originară a unor țeluri ce leagă laolaltă întregul șir al generațiilor ulterioare”[723]. Aceste interogații asupra generațiilor *trecute* descoperă izvoarele scopurilor care *unesc* generațiile *viitoare.* Din momentul în care le-a fost

---

719 *Idem*, p. 136.

720 Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală,* Editura Humanitas, București, 2013, p. 134.

721 *Ibidem*, p. 134.

722 *Ibidem*, p. 134.

723 Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală,* Editura Humanitas, București, 2013, p. 134.

descoperită originea, scopurilor respective nu începe să li se cânte prohodul; căci ele nu se sting, nu mor: dimpotrivă, acele scopuri unificatoare de eforturi ale „generațiilor ulterioare”[724] *vor rămâne vii* și vor trăi în și prin activitatea „laolaltă” a generațiilor care vor veni și care se vor succeda: „aceste țeluri (*id est*, aceste scopuri unificatoare de generații – n.n.) continuă să trăiască în cuprinsul generațiilor respective în forme sedimentare”[725]. Mai exact, „aceste țeluri (comune și unificatoare – n.n.) […] continuă să dăinuie de-a lungul generațiilor”[726]; chiar dacă sunt acumulate „în forme sedimentate”[727], respectivele țeluri coagulante „pot oricând să fie trezite din nou la viață și criticate”[728]: sunt criticate prin „o adevărată meditație a filosofului asupra lui însuși […] asupra a ceea ce, în el însuși, reprezintă voință *din* (s.a.) voința predecesorilor săi spirituali”[729].

Istoria interpretată fenomenologic nu plutește, în derivă, deasupra oamenilor, ci este orientată în „*direcția finală* (s.n.) pe care au urmat-o […] toate filosofiile și toți filosofii”[730]. Numai pornind de la cunoașterea acestei *direcții finale,* „putem obține o elucidare veritabilă (a istoriei – n.n.)”[731] și adevărul istoric. Aceste aserțiuni despre istorie sunt inferențe teleologice, inferențe

---

[724] *Ibidem*, p. 134.

[725] Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 134.

[726] *Ibidem*, p. 134.

[727] *Ibidem*, p. 134.

[728] *Ibidem*, p. 134.

[729] Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală*, Editura Humanitas, București, 2013, p. 134.

[730] *Idem*, p. 136.

[731] *Ibidem*, p. 136.

pe care le identificăm cu veritabile „«considerații teleologice cu privire la istorie»”[732].

Util este să înțelegem faptul că „adevărul specific al unor atari «considerații teleologice cu privire la istorie» nu poate fi niciodată respins în chip decisiv prin citarea unor «mărturii» documentare, scrise de filosofii din trecut cu privire la ei înșiși”[733]. De ce nu poate fi respins *așa* un *așa* adevăr? Pentru că „[…] un atare adevăr (al considerațiilor teleologice despre istorie – n.n.) nu se probează decât (în o anumită evidență: – n.n.) în evidența unei perspective critice de ansamblu, ce face să apară […] o armonie finală cu sens”[734]. Despre această încântătoare „armonie finală cu sens”[735] mai trebuie să observăm că ea este una *ascunsă* „în spatele simplelor «fapte istorice» pe care le reprezintă diferitele filozofeme atestate documentar și aparentele opoziții și concordanțe dintre ele”[736].

Aplicându-li-se reducția fenomenologică, procesele sunt reduse la acele simple „«fapte istorice» (care sunt – n.n.) […] filozofeme atestate documentar”[737]. Aici ne putem întreba despre *semnificația fenomenologică a evenimentului istoric,* după ce am înțeles corect husserlianul raport de identitate care există între termenul de *fapt istoric* și cel de *filozofem atestat documentar:* căci, evenimentul istoric are o mai profundă semnificație decât faptul

---

[732] *Idem*, p. 137.

[733] Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală,* Editura Humanitas, București, 2013, p. 137.

[734] *Ibidem*, p. 137.

[735] *Ibidem*, p. 137.

[736] *Ibidem*, p. 137.

[737] *Ibidem*, p. 137.

istoric și/sau faptul social, *e.g.* Oricum, aceste „filozofeme atestate documentar"[738], care reprezintă simplele „«fapte istorice»"[739] pălesc în fața evidenței care confirmă adevărul istoric.

IV.6.8. A treia direcție istorică

După cum am văzut în primul capitol din studiul filosofic „*Fenomenologia lui Husserl*", onoratul academician Alexandru Surdu supune unui examen critic profund științific și radical „[…] principalele idei prin care Husserl trasează a *treia direcție* (s.n.), intermediară între marxism și pragmatism față de Existența Reală.".[740]

Prima direcție „[…] urmărea transformarea și chiar zdrobirea Existenței Reale, respectiv a Lumii"[741], de către comunarzii care au luat cu asalt CERUL. În acest context de idei reținem evaluarea faptului că „Pentru această «schimbare» (a Lumii – n.n.), *LOCUL FILOSOFULUI* (s.n.) nu mai este (numai – n.n.) printre cărți, ci (și – n.n.) în mijlocul oamenilor pe care trebuie să-i instruiască, să-i organizeze și să-i conducă (la *CUCERIREA DEMOCRAȚIEI* – n.n.)."[742].

Cea de a doua direcție trasată în universul ideilor filosofico-politice este pragmatismul, despre care reținem – ca fiind relativ realiste – ideile conținute în fragmentele de mai jos: „Pragmatismul

---

738 Husserl, Edmund, *Criza științelor europene și fenomenologia transcendentală,* Editura Humanitas, București, 2013, p. 134.

739 *Ibidem*, p. 134.

740 Alexandru Surdu, „*Fenomenologia lui Husserl*", in Alexandru Surdu, „*Filosofia contemporană*", Editura Paideia, București, 2003, p. 85.

741 *Ibidem*, p. 85.

742 *Ibidem*, p. 64.

este corespondentul capitalist al marxismului. Este filosofia practică a vieții cotidiene capitaliste, așa cum marxismul devenise filosofia cotidiană a vieții socialiste”[743]. Este adevărat că „Socialismul s-a dovedit falimentar”[744]; totodată, nu este mai puțin adevărată remarca potrivit căreia „[…] capitalismul prosperă”.[745] Atât doar că el, capitalismul, prosperă în ritmuri care se încetinesc sub lovitura capitalistei crize economice de supraproducție.

Urmează expunerea unor idei desprinse din reflecții asupra procesualității Existenței Reale (ER), idei viabile și de o excepțională valoare practică aplicativă: „Este evident că *socialismul n-a pierit din cauza filosofiei marxiste* (s.n.), iar capitalismul nu prosperă (în special pentru marii capitaliști – n.n.) din cauza pragmatismului (*id est*, din cauza corespondentului capitalist al marxismului – n.n.).”[746].

Așa stau lucrurile pe de o parte, „Dar pe de altă parte, socialismul a fost precedat și s-a născut (în țările socialiste – n.n.) pe baza filosofiei marxiste care și-a propus să schimbe lumea, pe când capitalismul a precedat pragmatismul (*id est*, «corespondentul capitalist al marxismului»[747] – n.n.) care nu a făcut altceva decât să-l interpreteze, în sensul tradițional al filosofiei, încercând să pună de acord teoria filosofică cu exigențele vieții capitaliste”[748]. Să adăugăm următoarele explicitări: „Obiectul

---

[743] *Idem*, p. 71.
[744] *Ibidem*, p. 71.
[745] Alexandru Surdu, „*Fenomenologia lui Husserl*”, in Alexandru Surdu, „*Filosofia contemporană*”, Editura Paideia, București, 2003, p. 71.
[746] *Ibidem*, p. 71.
[747] *Ibidem*, p. 71.
[748] *Ibidem*, p. 71.

de studiu îl constituie în ambele cazuri Existența Reală, Lumea sau Viața, cu cele două componente ale sale: Natura și Societatea, adică Existența naturală și Existența Socială. Existența Reală Socială este, firește, capitalismul (din țările nesocialiste – n.n.)"[749]. Prin urmare, cea de a doua direcție ideatică urmărea (și urmărește, încă,) „[…] acomodarea, transformarea omului în funcție de Lume […]."[750]

Cea de-a treia direcție ideatică a fost trasată de Edmund Husserl, „[…] între marxism și pragmatism […]"[751]. Am văzut ce anume îi interesează pe reprezentanții marxismului și pe reprezentanții pragmatismului, iar acum vrem să vedem ce anume îl interesează pe Edmund Husserl în calitatea lui de reprezentant de frunte al celei de-a treia direcții ideatice din universul de discurs al dezbaterilor filosofice. Aflăm că, „[…] pe Husserl îl interesează *producerea* (s.a.) Existenței Reale, indiferent de atitudinea pe care o avem față de aceasta. Punctul de plecare [când realizăm «*producerea* (s.a.) Existenței Reale » – n.n.] îl constituie însă eul pur, lipsit de orice altă determinație (și nu omul concret înțeles ca reală entitate rațională, bio-psiho-socio-culturală și istorică – n.n.)."[752]. Eul pur nu este un dat, ci este un produs *obținut* prin modalități cu totul speciale; „El se obține prin *epoché* (s.a.), (prin – n.n.) un fel de punere în paranteză a Lumii (prin „suspendarea", „scoaterea din circuit", „dezactivarea", „scoaterea

---

749 *Ibidem*, p. 71.

750 Alexandru Surdu, „*Fenomenologia lui Husserl*", in Alexandru Surdu, „*Filosofia contemporană*", Editura Paideia, București, 2003, p. 85.

751 *Ibidem*, p. 85.

752 *Ibidem*, p. 85.

din funcțiune", „scoaterea din uz" a entităților transcendente ș.a. – n.n.)."[753].

Edmund Husserl săvârșește o eroare principială față de „acest eu pur"[754], căruia îi atribuie prea multe și prea mari aptitudini. Astfel, „Din acest eu pur, *fără istorie și fără determinații* (s.n.), dar considerat ca sigur, vrea Husserl să reconstituie întreaga Lume. Aceasta, printr-un fel de «experiență transcendentală» care să ne mențină în domeniul posibilității pure din care doar tinde, se îndreaptă intențional către Existența Reală. Experiența aceasta se realizează printr-o dublă orientare, noetică și noematică: către moduri ale conștiinței și către moduri ale Existenței."[755].

Concluzia care se impune este că: dubla orientare („noetică" și „noematică") prin care se realizează acel „fel de «experiență transcendentală» […] reprezintă, kantian vorbind, un *apriorism extins* (s.n.) care practic dublează Lumea. Altfel spus, tot ceea ce există, brut sau real, se datorește corespondentului său intențional din *ego* (s.a.). Ceea ce înseamnă principial că *eul nu are rost să transforme o lume făcută pe calapodul său și nici să se adapteze la ea* (s.n.)."[756]. Mai exact, eul pur este produsul finit al reducțiilor eidetică, fenomenologică și transcendentală efectuate asupra eului empiric și asupra întregii Lumi care îl înconjoară. De maxim interes cognitiv este aici, în acest context de analiză eidetică, ***incompletitudinea reducției fenomenologice husserliene***, întrucât

---

753 *Ibidem*, p. 85.

754 Alexandru Surdu, „*Fenomenologia lui Husserl*", în Alexandru Surdu, „*Filosofia contemporană*", Editura Paideia, București, 2003, p. 85.

755 *Ibidem*, p. 85.

756 *Ibidem*, p. 85.

reducția fenomenologică este o succesiune de reducții care nu operează asupra eului transcendental și asupra elementelor de conținut ale structurii reziduului fenomenologic. Husserl a resimțit nevoia de a nu lăsa eul pur suspendat în gol, în spațiul vidat de câteva necesare puncte arhimedice de sprijin, ca: șirul numerelor naturale, teoria despre șirul numerelor naturale, logica transcendentală, logica formală, ontologia formală. Tocmai aceste componente ale structurii reziduului fenomenologic fac posibilă cel puțin o teorie despre eul pur, despre conștiința transcendentală.

Deschisă de riguroasa fenomenologie husserliană, CEA DE A TREIA DIRECȚIE ideologică („între marxism și pragmatism") a fost continuată și lărgită de eideticul substanțialism camil-petrescian care se impune progresiv ca formă primordială a filosofiei științifice. Prin urmare, „acest eu pur"[757], care este constitutiv de sens, întemeiază o lume nouă și atotcuprinzătoare, lume care face obiectul unei noi ontologii: ontologia sensului.

---

[757] Alexandru Surdu, „*Fenomenologia lui Husserl*", in Alexandru Surdu, „*Filosofia contemporană*", Editura Paideia, București, 2003, p. 85.

Concluzii profenomenologice și substanțialiste

Despre *genetism, inserția principiului mișcării* și al dinamismului în o ordine care încetează să mai fie statică și care **devine mult așteptata ordine genetică**, observăm manifestarea unor continue mișcări, evoluții, dezvoltări progresive (cu păstrarea de proporții și echilibre dinamice). Chiar dacă reușește să aducă atingere cognitivă forței motrice a dezvoltării și izvorului mișcării, Edmund Husserl ajunge în imediata vecinătate a contradicției înțeleasă în dubla ei calitate de izvor al mișcării și de forță motrice a dezvoltării lumii naturale cât și a lumii reduse fenomenologic. Prin aceasta, **temporalitatea este reinserată în structurile universului** și genetismul salvează postulatul istoricității tuturor entităților care compun existența universală, motiv pentru care ***este revigorată fenomenologia istoriei***. Genetism și istoricitate, istoricitate și genetism; iată două principii complementare și compatibile cu sensul fenomenologiei husserliene și al celor posthusserliene.

Intersubiectivitatea este finalitatea pe care o țintește Edmund Husserl prin aplicarea succesivă și sistematică asupra lumii naturale a celor trei modalitătii de reducție: reducțiile fenomenologică, eidetică și transcendentală. Intersubiectivitatea monadelor reprezentate prin toate eurile și tipurile de euri este *limita pe care o poate atinge cunoașterea*; este linia de frontieră, dincolo de care nu se poate trece. Căci, această intersubiectivitate

este una transcendentală și ea constituie punctul terminus al cunoașterii, *causa finalis,* conexiunea universală, infinită (și tematizată în tot mai multe sisteme filosofice).

Diferențierea și *specializarea* disciplinelor științifice constituie o realitate durabilă, dar și *reintegrarea* științelor continuă concomitent cu specializarea acestora, așa încât achiesăm la concluzia că vom avea o singură știință: ȘTIINȚA ISTORIEI, alături însă – **credem noi** – de **FILOSOFIA ȘTIINȚIFICĂ**. ȘTIINȚA ISTORIEI (**ca unică știință a viitorului**) și filosofia științifică (în calitatea ei de unică filosofie veritabilă și socialmente utilă pentru comunitatea umană a viitorului) vor atrage toate resursele capabile să le susțină în constituirea și dezvoltarea lor progresivă. Și, încă ceva mai avem de spus despre evoluția predictibilă a omenirii: toate drumurile (cu sau fără obstacole surmontabile) duc la om, la ***OMUL TOTAL***, la omul concret înțeles ca entitate reală rațională, bio-psiho-socio-culturală, religioasă și istorică.

Constatăm configurarea fenomenologiei istoriei, în contextul inferențelor fenomenologico-substanțialiste camilpetresciene și al reflecțiilor specifice filosofiei științifice de sorginte husserliană. Se evidențiază aici concluzia că fenomenologia istoriei se impune în centrul atenției gânditorilor de diferite orientări filosofice.

Chiar și în concepția lui Edmund Husserl există o istorie; există o istorie în lume și există o lume care își are locul în istorie. Ego-ul transcendental se autoconstituie; Istoria ego-ului nu este paralelă cu istoria lumii sau cu istoria alter-ego-ului; autoconstituirea ego-ului este un proces, un proces istoric integrat în procesul istoric universal. Nu există istorii paralele, ci istorii convergente și integrate în structura istoriei universale,

structură pe care Husserl o desemnează cu termenul de intersubiectivitate. Ego-ul transcendental și ego-ul redus eidetico-fenomenologic realizează intersubiectivitatea ego-urilor, iar rezultanta vectorilor care reprezintă ego-urile este însăși istoria, în accepțiunea fenomenologiei husserliene. Tocmai de aceea, **putem vorbi (cu sens) și despre o istorie transcendentală**. În legătură cu istoria, Husserl conceptualizează „geneza constitutivă”, geneză care subîntinde o dublă dimensiune: a „genezei active și (a celei – n.n.) […] pasive”. Autoconstituirea ego-ului transcendental este ea însăși autoconstituire transcendentală. În și prin autoconstituirea transcendentală apar constructe ale rațiunii, care au caracterul irealității existenței obiectelor ideale. Nu numai constituirea prin geneza activă are istoria ei, ci însăși constituirea prin geneza pasivă are o istorie a sa. Istoria constituirii prin sinteză pasivă și istoria constituirii prin sinteză activă coparticipă, fiind complementare și făuritoare de istorie universală, de istorie înțeleasă ca interacțiune a ego-urilor. **Fiecare act al ego-ului își are istoria lui**: câte acte, atâtea istorii. Însuși ego-ul are o istorie care nu este (însă) istorie propriu-zisă a lui, ci este o istorie rezultată din compunerea tuturor istoriilor actelor lui, intervenind aici o automultiplicare a fiecărui ego.

Conchidem că automultiplicarea ego-urilor se manifestă ca structură generativă a istoriei interpretate fenomenologic, cu precizarea că istoria continuă să fie înțeleasă ca proces real al vieții oamenilor și ca dezvoltare a societății omenești.

Edmund Husserl a admis corect că istoria poate fi cercetată științific și cu ajutorul metodei reducțiilor fenomenologică, eidetică, transcendentală, metodă pe care Camil Petrescu a

încearcat (și a reușit) să o aplice ca pe o metodă adecvată substanțialismului fenomenologic. Raționalitatea științifică a ideii progresului s-a impus cu forța necesității istorice: nu numai că este lipsit de sens, dar este un nonsens (este absurd) să nu recunoști realitatea progresului înregistrat în istoria universală. Termenul de progres substanțial are, totuși, un sens restrâns la corpul substanțial care este capabil să înregistreze un progres real; el a înregistrat progrese reale (în trecutul lui istoric), înregistrează progrese reale (în prezent) și va înregistra progrese reale și în viitor (cât timp va exista el, acel corp substanțial, acea substanță corporală și spațio-temporală sensibilă, perceptibilă, senzorială, de natură fizică sau/și reică).

Ceea ce a reproșat expres Camil Petrescu fenomenologiei este faptul că ea este incapabilă să explice ordinea istorică. Mecanismul fenomenologic este incapabil să privească istoria altfel decât ca pe un fenomen, iar atunci conștiința intențională ar fi o conștiință de istorie. Fenomenologia eșuează astfel, după opinia lui Camil Petrescu, în posibilul gol, tocmai pentru că Husserl a ignorat dimensiunea substanțială. Substanțialismul, în variantă camilpetresciană, ar putea fi apreciat ca fiind o întregire a fenomenologiei husserliene aplicate la procesul istoric real – obiectiv. Această limită a fenomenologiei provine din întemeierea ei pe conștiința individuală, motiv pentru care concretul istoric este ratat sub incidența dominantului concret subiectiv husserlian.

Nu numai intenționalitatea cuasitotalității trăirilor conștiinței individuale, ci și intersubiectivitatea cuasitotalității conștiințelor intenționale propune fenomenologia ca pe o filosofie a

deschiderii conștiinței omului spre *causa finalis* (spre conexiunea universală), monadele husserliene deschizându-și ferestrele spre intersubiectivitatea conștiințelor intenționale care constituie ***împreună*** societatea umană concretă și vie. În această ipostază a ei de filosofie a deschiderii, fenomenologia husserliană justifică nu atomizarea societății, nu izolarea umanului în entități absolute, ci posibilitatea „existenței – împreună" și a comunicării, adică, de fapt, socializarea. De aceea, fenomenologii din zilele noastre caută la Husserl „cercetările filosofico-sociale" și asociază intersubiectivitatea cu socialitatea, subliniind ideea dialogului, a comunicării.

*

Chiar și în concepția lui Edmund Husserl există o istorie; există o istorie în lume și există o lume care își are locul în istorie. Ego-ul transcendental se autoconstituie; Istoria ego-ului nu este paralelă cu istoria lumii sau cu istoria alter-ego-ului; autoconstituirea ego-ului este un proces, un proces istoric integrat în procesul istoric universal. Nu există istorii paralele, ci istorii convergente și integrate în structura istoriei universale, structură pe care Husserl o desemnează cu termenul de intersubiectivitate. Ego-ul transcendental și ego-ul redus realizează intersubiectivitatea ego-urilor, iar rezultanta vectorilor care reprezintă ego-urile este însăși istoria, în accepțiunea fenomenologiei husserliene. Tocmai de aceea, **putem vorbi (cu sens) și despre o istorie transcendentală**. În legătură cu istoria, Husserl conceptualizează „geneza constitutivă", geneză care subîntinde o dublă dimensiune: a „genezei active și… pasive". Autoconstituirea

ego-ului transcendental este ea însăși autoconstituire transcendentală. În și prin autoconstituirea transcendentală apar constructe ale rațiunii, care au caracterul irealității existenței obiectelor ideale. Nu numai constituirea prin geneza activă are istoria ei, ci însăși constituirea prin geneza pasivă are o istorie a sa. Istoria constituirii prin sinteză pasivă și istoria constituirii prin sinteză activă coparticipă, fiind complementare și făuritoare de istorie universală, de istorie înțeleasă ca interacțiune a ego-urilor. **Fiecare act al ego-ului își are istoria lui**: câte acte, atâtea istorii. Însuși ego-ul are o istorie care nu este (însă) istorie propriu-zisă a lui, ci este o istorie rezultată din compunerea tuturor istoriilor actelor lui, intervenind aici o automultiplicare a fiecărui ego. Conchidem că automultiplicarea ego-urilor se manifestă ca structură generativă a istoriei interpretate fenomenologic, cu precizarea că istoria continuă să fie înțeleasă ca proces real al vieții oamenilor și ca dezvoltare a societății omenești.

Edmund Husserl a admis, corect, că istoria poate fi cercetată științific și cu ajutorul metodei reducțiilor fenomenologică, eidetică, transcendentală, metodă pe care Camil Petrescu a încercat (și a reușit)să o aplice ca pe o metodă specifică substanțialismului fenomenologic. Raționalitatea științifică a ideii progresului s-a impus cu forța necesității istorice: nu numai că este lipsit de sens, dar este un nonsens (este absurd) să nu recunoști realitatea progresului înregistrat în istoria universală. Termenul de progres substanțial are, totuși, un sens restrâns la corpul substanțial care este capabil să înregistreze un progres real; el a înregistrat progrese reale (în trecutul lui istoric), înregistrează progrese reale (în prezent) și va înregistra progrese reale și în viitor (cât

timp va exista el, acel corp substanțial, acea substanță corporală și spațio – temporală sensibilă, perceptibilă, senzorială, de natură fizică sau/și reică).

Ceea ce a reproșat expres Camil Petrescu fenomenologiei este faptul că ea este incapabilă să explice ordinea istorică. Mecanismul fenomenologic este incapabil să privească istoria altfel decât ca pe un fenomen, iar atunci conștiința intențională ar fi o conștiință de istorie. Fenomenologia eșuează astfel, după opinia lui Camil Petrescu, în posibilul gol, tocmai pentru că Husserl a ignorat dimensiunea substanțială. Substanțialismul, în variantă camilpetresciană, ar putea fi apreciat ca fiind o întregire a fenomenologiei husserliene aplicate la procesul istoric real – obiectiv. Această limită a fenomenologiei vine din întemeierea ei pe conștiința individuală, motiv pentru care concretul istoric este ratat sub incidența dominantului concret subiectiv husserlian.

Nu numai intenționalitatea, ci și intersubiectivitatea propune fenomenologia ca pe o filosofie a deschiderii, monadele husserliene deschizându-și ferestrele spre intersubiectivitatea conștiințelor intenționale. În această ipostază a ei de filosofie a deschiderii, fenomenologia husserliană justifică nu atomizarea, nu izolarea umanului în entități absolute, ci posibilitatea „existenței-împreună” și a comunicării, adică, de fapt, socializarea. De aceea, fenomenologii din zilele noastre caută la Edmund Husserl „cercetările filosofico-sociale” și asociază intersubiectivitatea cu socialitatea subliniind ideea dialogului, a comunicării.

În loc de încheiere

Întoarcerea profenomenologică radicală a gândirii analitice la originea societății și istoriei este resimțită ca o necesitate stringentă pentru reflecția filosofică asupra direcției și sensului devenirii omenirii. Prin urmare, orice reflecție filosofică *științifică* nu poate ocoli problema fundamentală a societății omenești și interogațiile ei conexe, dacă se vrea un răspuns *durabil* la prima și primordiala trebuință umană: cea a dăinuirii sub semnul demnității.

O fenomenologie socială substanțialistă și fenomenologia istoriei întregesc ansamblul disciplinelor filosofice care își fac obiect de cercetare științifică din fundamentele evoluției societății omenești, în condițiile atât de schimbătoare pe care le crează diversitatea crescândă a revoluțiilor. Se configurează – ca invariant al grupurilor de transformări sociale – dimensiunea axiologică a omului, dimensiune pe care o subîntinde religiozitatea în înțelesul ei de valoare a tututror valorilor.

Din orice punct de vedere am privi-o, istoria ***reală*** a societății omenești nu poate să ne apară altfel decât ca fiind însăși activitatea oamenilor care își urmăresc scopurile. Meditația istorică propusă de fenomenologul Edmund Husserl și noocrația postulată de substanțialistul Camil Petrescu au fost (și sunt) confirmate ca deschideri fertile spre cercetarea științifică profundă a fundamentelor societății viitorului, fundamente pe care le tematizăm în ceea ce numim ***protofenomenologia istoriei.***

Autorii

Anstelle von Schlussfolgerungen

Es können die angekündigte Folgerungen in dem Titel der Arbeit fortgeführt werden, so dass dieser analytischen reflektierenden Ansatz offen für jegliches systemisches Artikulationsversuch einer substantialistischen phänonemologischen Methodologie bleibt. Die Bestrebung jeder Freidenker zu diesem archimedischen Punkt, den Camil Petrescu als eine Unterstützung in seinem Versuch von substantialistische Revolution der universellen Philosophie gesucht hat, berechtigt ist, weil die Liebe für Weisheit mehr ist als die Kommunikation von zwei Begriffe, die das äußerste artistotelische Streben der menschlichen Seele, darstellt.

Der Mangel der husserlianischen Gedanken über die Gewissheit wurden kritisch aber realistisch von dem radikalen rumänischen Philosoph angezeichnet, auch wenn er selbst von einer subjektiven Blindheit vor der objektiven Realität , die er kontinuierlich in dem sozialen Praxis prüft, weiter leidet.

Die Methode der substantialischen Intuition, die der Herrschaft des Neuen thematisiert hat, kann nicht profitabel für das tiefste Wissen der Existenz angewandt werden, aber nur zusammen mit den unterstützenden Methoden für kognitive Assimilierung der Strukturen der menschlichen Welt. Das substantialische Konzept von wissenschaftlichen und philosophischen Surrealität könnte als generative Struktur zur rationalen Erkenntnis kapitalisieren.

Bibliografie

ADĂMUȚ, Anton, *Filosofia substanței*, Institutul European, Iași, 1997.

AIFTINCĂ, Marin, *VALOARE ȘI VALORIZARE : Contribuții moderne la filosofia valorilor*, Editura Academiei Române, București, 1999.

ARON, Raymond, *Introducere în filosofia istoriei*, Humanitas, București, 1997.

BIRIȘ, Ioan, *Istorie și cultură*, Editura Dacia, 1996.

BOBOC, Alexandru, *Fenomenologia și științele umane,* Editura Politică, București, 1979.

BOBOC, Alexandru, *Filosofi contemporani. Fenomenologie, hermeneutică și ontologie*, Editura Grinta, Cluj-Napoca, 2006.

CIORAN, Emil, *Eseuri,* Cartea Românească, București, 1988.

FLONTA, Mircea (editor), *Filosoful-Rege?*, Editura Humanitas, București, 1992.

HEGEL, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei, București, 1965.

HEGEL, G.W.F., *Prelegeri de istorie a filozofiei*, Editura Academiei, București, vol. I, 1963.

HEGEL, G.W.F., *Prelegeri de istorie a filozofiei*, Editura Academiei, București, vol. II, 1964.

HUSSERL, Edmund, *Criza umanității europene și filosofia*, Editura Paideia București, 1997.

HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes,* Paris, Editura Armand Collin, 1931.

IANOȘI, Ion, *O istorie a filosofiei românesti – în relația ei cu literatura*, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996.

IONESCU, Nae, *Prelegeri de filosofie religioasă*, Editura Apostrof, Cluj-Napoca, 1993.

IVANCIU, Ioan, *Filosofia istoriei*, Ed. Fundației Romania de Mâine, București, 2007.

KANT, Immanuel, *Critica rațiunii practice – întemeierea metafizicii moravurilor*, Editura IRI, București, 2010.

LACOSTE, Jean –Yves, *Fenomenalitatea lui Dumnezeu*, Editura Deisis, Sibiu, 2011.

LUKACS, György, *Ontologia existenței sociale*, Editura Politică, București, 1975.

MARITAIN, Jacques, *Imposibilul antisemitism*, Editura: Ratio et Revelatio, Oradea, 2018.

MARITAIN, Jacques, *Pentru o filozofie a istoriei*, Editura: Ratio et Revelatio, Oradea, 2020.

MARQUARD, Odo, *Dificultăți cu filosofia istoriei* (traducere: Maria-Magdalena Anghelescu), Editura Tact, Cluj-Napoca, 2014,

MARQUARD, Odo, *Dificultăți cu filosofia istoriei* (traducere: Maria-Magdalena Anghelescu), Editura Tact, Cluj-Napoca, 2014.

MILL, John Stuart, *Despre libertate*, Editura Humanitas, București, 2005.

MIRCICĂ, Nela, *The intentional communication*, în „Transdisciplinarity and Communicative Action” Mediment Monduzzi editore International Proceedings Division, Bologna (Italy), 2015.

MORAR, Vasile, *Etica : filosofia binelui și știința moralei*, Editura Metropol, București, 1994.

MORAR, Vasile, *Moralități elementare*, Editura Paideia, București, 2009.

NOICA, Constantin, *Schiță pentru istoria lui cum e cu putință ceva nou*, I.E. Torouțiu, București, 1940.

PATOCKA, Jan, *Eseuri eretice despre filosofia istoriei*, Editura Herald, București, 2016.

PETRESCU, Camil, *Doctrina substanței*, vol. I-II, Editura Științifică și Enciclopedică, București,1988.

PETRESCU, Liviu, *Realitate și romanesc,* Editura Tineretului, București, 1969.

POPA, Marian, *Camil Petrescu*, Editura Albatros, București, 1972.

RORTY, Richard, *Adevăr și progres*, Editura UNIVERS, București, 2003.

ROȘCA, D. D., *Existența tragică*, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II", București, 1934.

ROȘCA, Ioan, *Istoria în oglinda spiritului filosofic modern și contemporan*, Editura Fundației România de Mâine, 2018.

SARTRE, Jean – Paul, *Ființa și neantul*, Editura Paralela 45, Pitești, 2004.

SURDU, Alexandru, *Confluențe cultural-filosofice*, Editura Paideia, București, 2002.

SURDU, Alexandru, *Izvoare de filosofie românească*, Editura Biblioteca Bucureștilor, 2010.

TERTULIAN, Nicolae, *Eseuri,* Editura Pentru Literatură, București, 1968.

TONOIU, Vasile, *Ontologii arhaice în actualitate*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

TOTU, Sabin, *Filosofia și istoria ei,* Editura Universității din București, 2006.

TUDOR, Constantin, *Școala Călărășeană*, Editura Agora, Călărași, 2015.

VLĂDUȚESCU, Gheorghe, *Filosofia primelor secole creștine*, Editura Enciclopedică, București, 1995.

XENOPOL, Alexandru Dimitrie, *Concepția sociologică*, Editura Beladi, Craiova, 2006.



ISBN: 978-606-37-1052-0